Landesbibliothek Coburg (70)
022002113040

17045.
8317
80

System

des

transſcendentalen

Idealismus

von

Friedr. Wilh. Joſeph Schelling.

H.S.C. BIBLIOTH…
COBURG

Tübingen,

in der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung

1800.

Vorrede.

Daſs ein Syſtem, welches die ganze nicht blos im gemeinen Leben ſondern ſelbſt in dem gröſsten Theil der Wiſſenſchaften herrſchende Anſicht der Dinge völlig verändert und ſogar umkehrt, wenn ſchon ſeine Principien auf das ſtrengſte bewieſen ſind, einen fortdaurenden Widerſpruch ſelbſt bey ſolchen finde, welche die Evidenz ſeiner Beweiſe zu fühlen oder wirklich einzuſehen im Stande ſind, kann ſeinen

Grund allein in dem Unvermögen haben, von der Menge einzelner Probleme zu abstrahiren, welche unmittelbar mit einer solchen veränderten Ansicht die geschäftige Einbildungskraft aus dem ganzen Reichthum der Erfahrung herbeyführt, und dadurch das Urtheil verwirrt und beunruhigt. Man kann die Kraft der Beweise nicht läugnen, auch weiss man nichts, was gewiss und evident wäre, an die Stelle jener Principien zu setzen, aber man fürchtet sich vor den als ungeheuer vorgespiegelten Consequenzen, die man aus denselben zum voraus hervorgehen sieht, und verzweifelt alle jene Schwierigkeiten zu lösen, welche die Principien in ihrer Anwendung unfehlbar finden müssen. Da man aber von jedem, welcher an philosophischen Untersuchungen überhaupt Antheil nimmt, mit Recht verlangen kann, dass er jeder Abstraction fähig sey, und die Principien in der höchsten Allgemeinheit auf-

zufaſsen wiſſe, in welcher das Einzelne völlig verſchwindet, und in der, wenn ſie nur die höchſte iſt, ſicher auch die Auflöſung für alle möglichen Aufgaben zum voraus enthalten iſt, ſo iſt es natürlich, daſs bei der erſten Errichtung des Syſtems alle ins Einzelne herabſteigende Unterſuchungen entfernt, und nur das Erſte, was nöthig iſt, die Principien ins Reine gebracht und auſser allen Zweifel geſetzt werden. Indeſs findet doch ein jedes Syſtem den ſicherſten Probirſtein ſeiner Wahrheit darinn, daſs es nicht nur zuvor unauflösliche Probleme mit Leichtigkeit auflöſt, ſondern ſelbſt ganz neue bisher nicht gedachte hervorruft, und aus einer allgemeinen Erſchütterung des für wahr angenommenen eine neue Art der Wahrheit hervorgehen läſst. Es iſt dies aber eben das eigenthümliche des transſcendentalen Idealismus, daſs er, ſobald er einmal zugeſtanden iſt, in die Nothwendigkeit ſetzt, alles Wiſsen von vorne gleichſam entſtehen zu laſsen, was ſchon

längst für ausgemachte Wahrheit gegolten hat auf's neue unter die Prüfung zu nehmen, und gesetzt auch, dass es die Prüfung bestehe, wenigstens unter ganz neuer Form und Gestalt aus derselben hervorgehen zu lassen.

Der Zweck des gegenwärtigen Werks ist nun eben dieser, den transscendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich seyn soll, nämlich zu einem System des gesammten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht blos im Allgemeinen, sondern durch die That selbst zu führen, d. h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Principien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens, welche entweder schon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöst waren, oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden, und neu entstanden sind. Es folgt daraus von selbst, dass diese Schrift Fragen und Gegenstände be-

rühren muſs, welche bey ſehr vielen von ſolchen, die ſich jezt wohl in philoſophiſchen Dingen ein Urtheil herausnehmen, noch gar nicht in Anregung oder zur Sprache gekommen ſind, indem ſie noch an den erſten Anfangsgründen des Syſtems hangen, über welche ſie, ſey es aus urſprünglicher Untüchtigkeit auch nur zu begreifen, was mit erſten Principien alles Wiſſens verlangt wird, oder aus Vorurtheil, oder aus was immer für andern Gründen nicht hinwegkommen können. Auch iſt für dieſe Claſse, obgleich die Unterſuchung, wie ſich verſteht, bis auf die erſten Grundſätze zurückgeht, doch von dieſer Schrift wenig zu erwarten, da in Anſehung der erſten Unterſuchungen in derſelben nichts vorkommen kann, was nicht entweder in den Schriften des Erfinders der Wiſſenſchaftslehre, oder in denen des Verfaſſers ſchon längſt geſagt wäre, nur daſs in der gegenwärtigen Bearbeitung die Darſtellung in Anſehung einiger Puncte eine gröſsere

Deutlichkeit erlangt haben mag, als ſie zuvor gehabt hat, durch welche aber doch ein urſprünglicher Mangel des Sinns wenigſtens nimmermehr erſetzt werden kann. Das Mittel übrigens, wodurch der Verfaſſer ſeinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzuſtellen, zu erreichen verſucht hat, iſt, daſs er alle Theile der Philoſophie in Einer Continuität und die geſammte Philoſophie als das was ſie iſt, nämlich als fortgehende Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns, für welche das in der Erfahrung niedergelegte nur gleichſam als Denkmal und Document dient, vorgetragen hat. Es kam um dieſe Geſchichte genau und vollſtändig zu entwerfen hauptſächlich darauf an, die einzelnen Epochen derſelben und in derſelben wiederum die einzelnen Momente nicht nur genau zu ſondern, ſondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzuſtellen, bey der man durch die Methode ſelbſt, mittelſt welcher ſie gefunden wird, gewiſs ſeyn kann, daſs

kein nothwendiges Mittelglied übersprungen seye, und so dem Ganzen einen innern Zusammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichsam als das unveränderliche Gerüste dastehe, auf welches alles aufgetragen werden muss. Was den Verfasser hauptsächlich angetrieben hat, auf die Darstelluug jenes Zusammenhangs, welcher eigentlich eine Stuffenfolge von Anschauungen ist, durch welche das Ich bis zum Bewusstseyn in der höchsten Potenz sich erhebt, besondern Fleiss zu wenden, war der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er schon längst geführt worden ist, und welchen vollständig darzustellen weder der Transscendental- noch der Naturphilosophie allein, sondern nur beyden Wissenschaften möglich ist, welche ebendesswegen die beyden ewig entgegengesetzten seyn müssen, die niemals in Eins übergehen können. Der überzeugende Beweis der ganz

gleichen Realität beyder Wiſſenſchaften in theoretiſcher Rückſicht, welche der Verfaſſer bis dahin nur behauptet hat, iſt daher in der Transſcendental - Philoſophie und insbeſondre in derjenigen Darſtellung davon zu ſuchen, welche das gegenwärtige Werk enthält, welches darum als ein nothwendiges Gegenſtück zu ſeinen Schriften über die Natur-Philoſophie zu betrachten iſt. Denn es wird eben durch daſſelbe offenbar, daſs dieſelben Potenzen der Anſchauung, welche in dem Ich ſind, bis zu einer gewiſsen Gräntze auch in der Natur aufgezeigt werden können, und, da jene Gräntze eben die der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie iſt, daſs es ſonach für die blos theoretiſche Betrachtung gleich gültig iſt, das Objective oder das Subjective zum Erſten zu machen, indem für das Leztere nur die practiſche Philoſophie, (welche aber in jener Betrachtung gar keine Stimme hat), entſcheiden kann, daſs alſo auch der Idealiſmus kein rein theoretiſches Fundament

hat, insofern also, wenn man nur theoretische Evidenz zugiebt, niemals die Evidenz haben kann, welcher die Naturwissenschaft fähig ist, deren Fundament sowohl als Beweise ganz und durchaus theoretisch sind. Es werden eben aus diesen Erklärungen auch diejenigen Leser, welche mit der Natur-Philosophie bekannt sind, den Schluss ziehen, dass es einen in der Sache selbst, ziemlich tief, liegenden Grund hat, warum der Verf. diese Wissenschaft der Transscendental-Philosophie entgegengesetzt, und von ihr völlig abgesondert hat, indem zuverlässig, wenn unsre ganze Aufgabe blos die wäre, die Natur zu erklären, wir niemals auf den Idealismus wären getrieben worden.

Was nun aber die Deductionen anbelangt, welche von den Hauptgegenständen der Natur, der Materie überhaupt und ihren allgemeinen Functionen, dem Organismus u. s. w. in dem vorliegenden Werk geführt worden

ſind, ſo ſind es zwar idealiſtiſche, deſswegen aber doch nicht (was viele als gleichbedeutned anſehen) teleologiſche Ableitungen, welche im Idealismus ebenſowenig als in irgend einem andern Syſtem befriedigend ſeyn können. Denn wenn ich z. E. auch beweiſe, daſs es zum Behuf der Freyheit oder der practiſchen Zwecke nothwendig iſt, daſs es Materie mit dieſen oder jenen Beſtimmungen gebe, oder daſs die Intelligenz ihr Handeln auf die Auſsenwelt als durch einen Organismus vermittelt anſchaue, ſo läſst mir doch dieſer Beweis noch immer die Frage unbeantwortet, wie und durch welchen Mechanismus denn die Intelligenz gerade eben das anſchaue, was zu jenem Behuf nothwendig iſt. Vielmehr müſsen alle Beweiſe, welche der Idealiſt für das Daſeyn beſtimmter Auſsendinge führt, aus dem urſprünglichen Mechanismus des Anſchauens ſelbſt, d. h. durch eine wirkliche Conſtruction der Objecte geführt werden. Die blos teleologiſche Wendung der

Beweiſe würde darum, weil die Beweiſe idealiſtiſch ſind, doch das eigentliche Wiſſen um keinen Schritt weiter bringen, da bekanntlich die teleologiſche Erklärung eines Objects mich ſchlechterdings nichts über ſeinen wirklichen Urſprung lehren kann.

Die Wahrheiten der practiſchen Philoſophie können in einem Syſteme des transſcendentalen Idealismus ſelbſt nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der practiſchen Philoſophie demſelben anheimfällt, iſt nur das Objective in ihr, welches in ſeiner gröſsten Allgemeinheit die Geſchichte iſt, welche in einem Syſtem des Idealismus ebenſogut transſcendental deducirt zu werden verlangt, als das Objective der erſten Ordnung oder die Natur. Dieſe Deduction der Geſchichte führt zugleich auf den Beweis, daſs das, was wir als den lezten Grund der Harmo-

nie zwischen dem Subjectiven und Objectiven des Handelns anzusehen haben, zwar als ein absolut Identisches gedacht werden muss, welches aber als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen, um nichts besser wäre, als es in ein blosses Abstractum zu setzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbste Misverständniss aufbürden konnte.

Was die Grundsätze der Teleologie betrifft, so wird der Leser ohne Zweifel von selbst einsehen, dass sie den einzigen Weg anzeigen, die Coëxistenz des Mechanismus mit der Zweckmäsigkeit in der Natur auf eine begreifliche Weise zu erklären. — Endlich wegen der Lehrsätze über die Philosophie der Kunst, durch welche das Ganze geschlossen wird, bittet der Verfasser diejenigen, welche für dieselben etwa ein besonderes Interesse haben mögen,

zu bedenken, daſs die ganze Unterſuchung, welche an ſich betrachtet eine unendliche iſt, hier blos in der Beziehung auf das Syſtem der Philoſophie angeſtellt wird, durch welche eine Menge Seiten dieſes groſsen Gegenſtandes zum voraus von der Betrachtung ausgeſchloſsen werden muſsten.

Schlieſslich bemerkt der Verf., daſs es ein Nebenzweck geweſen ſeye, eine ſoviel möglich allgemein lesbare und verſtändliche Darſtellung des tranſſcendentalen Idealiſmus zu geben, und, daſs ihm dieſs ſchon durch die Methode, welche er gewählt hat, einigermaaſsen gelungen ſeyn könne, davon hat ihn eine zweymalige Erfahrung bey dem öffentlichen Vortrag des Syſtems überzeugt.

Dieſe kurze Vorrede aber wird hinreichend ſeyn, in denjenigen, welche mit dem Verfaſſer auf demſelben Puncte ſtehen, und an der Auflöſung derſelben Aufgaben

mit ihm arbeiten, einiges Interesse für dieses Werk zu erwecken, die nach Unterricht und Auskunft Begierigen einzuladen, diejenigen aber, welche weder des ersten sich bewusst sind, noch das andre aufrichtig verlangen, zum voraus davon zurückzuschrecken, wodurch denn auch alle ihre Zwecke erreicht sind. Jena Ende März 1800.

Einleitung.

§. 1.

Begriff der Transſcendental-Philoſophie.

1. Alles Wiſſen beruht auf der Uebereinſtimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven. — Denn man weiſs nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden geſetzt.

2. Wir können den Inbegriff alles blos Objectiven in unſerm Wiſſen Natur nennen; der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heiſse das Ich, oder die Intelligenz. Beide Begriffe ſind ſich entgegengeſetzt. Die Intelligenz wird urſprünglich gedacht als das blos Vorſtellende, die Natur als das blos Vorſtellbare, jene als das Bewuſste, dieſe als das Bewuſstloſe. Nun iſt aber in jedem

Wissen ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewusten und des an sich Bewusstlosen) nothwendig; die Aufgabe ist: dieses Zusammentreffen zu erklären.

3. Im Wissen selbst — indem ich weiss — ist Objectives und Subjectives so vereinigt, dass man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins. — Indem ich diese Identität erklären will, muss ich sie schon aufgehoben haben. Um sie zu erklären, muss ich, da mir ausser jenen beiden Factoren des Wissens (als Erklärungs-Princip) sonst nichts gegeben ist, nothwendig den Einen dem andern vorsetzen, von dem Einen ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt.

4. Es sind also nur zwei Fälle möglich.

A. Entweder wird das Objective zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?

Der Begriff des Subjectiven ist nicht enthalten im Begriff des Objectiven, vielmehr schliessen sich beide gegenseitig aus. Das Subjective muss

alſo zum Objectiven *hinzukommen*. — Im Begriff *der Natur* liegt es nicht, daſs auch ein Intelligentes ſey, was ſie vorſtellt. Die Natur, ſo ſcheint es, würde ſeyn, wenn auch nichts wäre, was ſie vorſtellte. Die Aufgabe kann alſo auch ſo ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgeſtellt zu werden?

Die Aufgabe nimmt die Natur oder das *Objective* als *Erſtes* an. Sie iſt alſo ohne Zweifel Aufgabe der *Naturwiſſenſchaft*, die daſſelbe thut. — *Daſs* die Naturwiſſenſchaft der Auflöſung jener Aufgabe wirklich — und ohne es zu wiſſen — wenigſtens ſich *nähere*, kann hier nur kurz gezeigt werden.

Wenn alles *Wiſſen* gleichſam zwei Pole hat, die ſich wechſelſeitig vorausſetzen, und fordern, ſo müſsen ſie in allen Wiſſenſchaften ſich ſuchen; es muſs daher nothwendig *zwei* Grundwiſſenſchaften geben, und es muſs unmöglich ſeyn, von dem Einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die nothwendige Tendenz aller *Naturwiſſenſchaft* iſt alſo, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dieſs, und nichts anders liegt dem Beſtreben zu Grunde, in die Naturerſcheinungen *Theorie* zu bringen. — Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Na-

turgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müſſen völlig verſchwinden, und nur die Geſetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daſs je mehr in der Natur ſelbſt das Geſetzmäſsige hervorbricht, deſto mehr die Hülle verſchwindet, die Phänomene ſelbſt geiſtiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die optiſchen Phänomene ſind nichts anders, als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieſes Licht ſelbſt iſt ſchon von zweideutiger Materialität. In den Erſcheinungen des Magnetismus verſchwindet ſchon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche ſelbſt Naturforſcher nur als unmittelbar geiſtige Einwirkung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück, als ihr Geſetz, deſſen Ausführung im Groſsen der Mechanismus der Himmelsbewegungen iſt. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſeyn, kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflöſte. — Die todten und bewuſstloſen Producte der Natur ſind nur miſslungene Verſuche der Natur, ſich ſelbſt zu reflectiren, die ſogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewuſstlos ſchon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchſte Ziel, ſich ſelbſt ganz Object zu werden, erreicht die Natur erſt durch die höchſte und letzte Reflexion, welche nichts anders, als der Menſch, oder, allgemeiner, das iſt, was wir Vernunft nennen,

durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusstes erkannt wird.

Diess mag hinreichend seyn, zu beweisen, dass die Naturwissenschaft die nothwendige Tendenz hat, die Natur intelligent zu machen; eben durch diese Tendenz wird sie zur Natur-Philosophie, welche die Eine nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie ist. *)

B. Oder das Subjective wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?

Wenn alles Wissen auf der Uebereinstimmung dieser beiden beruht (1), so ist die Aufgabe: diese Uebereinstimmung zu erklären, ohne Zweifel

*) Die weitere Ausführung des Begriffs einer Natur-Philosophie, und ihrer nothwendigen Tendenz ist in den Schriften des Verfassers: Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie, verbunden mit der Einleitung zu diesem Entwurf, und den Erläuterungen, welche das erste Heft der Zeitschrift für speculative Physik enthalten wird, zu suchen.

die höchſte für alles Wiſſen, und wenn, wie allgemein zugeſtanden wird, die Philoſophie die höchſte und oberſte aller Wiſſenſchaften iſt, ohne Zweifel die Hauptaufgabe der Philoſophie.

Aber die Aufgabe fordert nur Erklärung jenes Zuſammentreffens überhaupt, und läſst völlig unbeſtimmt, wovon die Erklärung ausgehe, was ſie zum Erſten und was ſie zum Zweiten machen ſoll. — Da auch beide entgegengeſetzte ſich wechſelſeitig nothwendig ſind, ſo muſs das Reſultat der Operation daſſelbe ſeyn, von welchem Punkte man ausgeht.

Das Objective zum Erſten zu machen, und das Subjective daraus abzuleiten, iſt, wie ſo eben gezeigt worden, Aufgabe der Natur-Philoſophie.

Wenn es alſo eine Transſcendental-Philoſophie giebt, ſo bleibt ihr nur die entgegengeſetzte Richtung übrig, vom Subjectiven als vom Erſten und Abſoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entſtehen zu laſſen. In die beiden möglichen Richtungen der Philoſophie haben ſich alſo Natur- und Transſcendental-Philoſophie getheilt, und wenn alle Philoſophie darauf ausgehen muſs, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, ſo iſt die Transſcendental-Philoſophie, welche dieſe letztere Aufgabe hat,

die andere nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie.

§. 2.

Folgeſätze.

Wir haben durch das bisherige nicht nur den Begriff der Transſcendental - Philoſophie deducirt, ſondern dem Leſer zugleich einen Blick in das ganze Syſtem der Philoſophie verſchafft, das, wie man ſieht, durch zwei Grundwiſſenſchaften vollendet wird, die, einander entgegengeſetzt im Princip und der Richtung, ſich wechſelſeitig ſuchen und ergänzen. Nicht das ganze Syſtem der Philoſophie, ſondern nur die Eine Grundwiſſenſchaft deſſelben ſoll hier aufgeſtellt, und dem abgeleiteten Begriff zufolge vorerſt genauer charakteriſirt werden. *)

1) Wenn der Transſcendental - Philoſophie das Subjective — das Erſte, und einziger Grund aller Realität, einziges Erklärungsprincip alles an-

*) Erſt durch die Vollendung des Syſtems der Transſcendentalphiloſophie wird man der Nothwendigkeit einer Natur - Philoſophie, als ergänzender Wiſſenſchaft, inne werden, und dann auch aufhören, an jene Forderungen zu machen, welche nur eine Natur - Philoſophie erfüllen kann.

dern ist (§. 1.), so beginnt sie nothwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven.

Wie der nur aufs Objective gerichtete Natur-Philosoph nichts so sehr zu verhindern sucht, als Einmischung des Subjectiven in sein Wissen, so umgekehrt der Transscendental-Philosoph nichts so sehr, als Einmischung des Objectiven in das rein subjective Princip des Wissens. — Das Ausscheidungsmittel ist der absolute Skepticismus — nicht der halbe, nur gegen die gemeinen Vorurtheile der Menschen gerichtete, der doch nie auf den Grund sieht, sondern der durchgreifende Skepticismus, der nicht gegen einzelne Vorurtheile, sondern gegen das Grundvorurtheil sich richtet, mit welchem alle andern von selbst fallen müssen. Denn ausser den künstlichen, in den Menschen hineingebrachten Vorurtheilen, giebt es weit ursprünglichere, nicht durch Unterricht oder Kunst, sondern durch die Natur selbst in ihn gelegte, die, ausser dem Philosophen, allen übrigen statt der Principien alles Wissens, und dem blossen Selbstdenker sogar als Probierstein aller Wahrheit gelten.

Das Eine Grundvorurtheil, auf welches alle andre sich reduciren, ist kein andres, als dass es Dinge ausser uns gebe; ein Fürwahrhalten, das, weil es nicht auf Gründen, noch auf Schlüssen beruht (denn es giebt keinen einzigen probehaltigen Beweis dafür), und doch durch keinen entgegen-

gesetzten Beweis sich ausrotten läſst, (*naturam furca expellas, tamen usque redibit*,) Ansprüche macht auf unmittelbare Gewiſsheit, da es sich doch auf etwas von uns ganz Verschiedenes, ja uns Entgegengesetztes bezieht, von dem man gar nicht einsieht, wie es in das unmittelbare Bewuſstseyn komme, — für nichts mehr, als für ein Vorurtheil — zwar für ein angebohrnes und ursprüngliches — aber deſswegen nicht minder für Vorurtheil geachtet werden kann.

Den Widerspruch, daſs ein Satz, der seiner Natur nach nicht unmittelbar gewiſs seyn kann, doch eben so blindlings, und ohne Gründe, wie ein solcher angenommen wird, weiſs der Transscendental-Philosoph nicht zu lösen, als durch die Voraussetzung, daſs jener Satz versteckterweise und ohne daſs man es bis jetzt einsieht — nicht zusammenhange, sondern identisch, und Eins und dasselbe sey, mit einem unmittelbar Gewissen, und diese Identität aufzuzeigen, wird eigentlich das Geschäft der Transscendental-Philosophie seyn.

2) Nun giebt es aber selbst für den gemeinen Vernunftgebrauch nichts unmittelbar Gewisses, ausser dem Satz: Ich bin; der, weil er ausserhalb des unmittelbaren Bewuſstseyns selbst die Bedeutung verliert, die individuellste aller Wahrheiten, und das absolute Vorurtheil ist, das zuerst angenommen werden muſs, wenn irgend etwas an-

deres gewiſs ſeyn ſoll. — Der Satz: Es giebt Dinge auſser uns, wird alſo für den Transſcendental-Philoſophen auch nur gewiſs ſeyn durch ſeine Identität mit dem Satze: Ich bin, und ſeine Gewiſsheit wird auch nur gleich ſeyn der Gewiſsheit des Satzes, von welchem er die ſeinige entlehnt.

Das transſcendentale Wiſſen würde ſich diesemnach vom gemeinen durch zwei Punkte unterſcheiden,

Erſtens, daſs ihm die Gewiſsheit vom Daſeyn der Auſsendinge ein bloſses Vorurtheil iſt, über das er hinaus geht, um ſeine Gründe aufzuſuchen. (Es kann dem Transſcendental-Philoſophen nie darum zu thun ſeyn, das Daſeyn der Dinge an ſich zu beweiſen, ſondern nur, daſs es ein natürliches und nothwendiges Vorurtheil iſt, äuſsere Gegenſtände als wirklich anzunehmen.)

Zweitens, daſs es die beiden Sätze: Ich bin, und: es ſind Dinge auſser mir, die im gemeinen Bewuſstſeyn zuſammenflieſsen, trennt, (den Einen dem Andern vorſetzt,) eben um ihre Identität beweiſen, und den unmittelbaren Zuſammenhang, der in jenem nur gefühlt wird, wirklich aufzeigen zu können. Durch den Act dieſer Trennung ſelbſt, wenn er vollſtändig iſt, verſetzt er ſich in die transſcendentale Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, ſondern eine künſtliche iſt.

3) Wenn dem Transſcendental-Philoſophen nur das Subjective urſprüngliche Realität hat, ſo wird er auch nur das Subjective im Wiſſen ſich unmittelbar zum Object machen: das Objective wird ihm nur indirect zum Object werden, und anſtatt daſs im gemeinen Wiſſen das Wiſſen ſelbſt (der Act des Wiſſens) über dem Object verſchwindet, wird im transſcendentalen umgekehrt über dem Act des Wiſſens das Object als ſolches verſchwinden. Das transſcendentale Wiſſen iſt alſo ein Wiſſen des Wiſſens, inſofern es rein ſubjectiv iſt.

So gelangt z. B. von der Anſchauung nur das Objective zum gemeinen Bewuſstſein, das Anſchauen ſelbſt verliert ſich im Gegenſtand; indeſs die transſcendentale Betrachtungsart vielmehr nur durch den Act des Anſchauens hindurch das Angeſchaute erblickt. — So iſt das gemeine Denken ein Mechanismus, in welchem Begriffe herrſchen, aber ohne als Begriffe unterſchieden zu werden; indeſs das transſcendentale Denken jenen Mechanismus unterbricht, und, indem es des Begriffs als Acts ſich bewuſst wird, zum Begriff des Begriffs ſich erhebt. — Im gemeinen Handeln wird über dem Object der Handlung das Handeln ſelbſt vergeſſen; das Philoſophiren iſt auch ein Handeln, aber nicht ein Handeln nur, ſondern zugleich ein beſtändiges Selbſtanſchauen in dieſem Handeln.

Die Natur der transſcendentalen Betrachtungsart muſs alſo überhaupt darin beſtehen, daſs in ihr, auch das, was in allem andern Denken, Wiſſen oder Handeln das Bewuſstſeyn flieht, und abſolut nicht-objectiv iſt, zum Bewuſstſeyn gebracht, und objectiv wird, kurz, in einem beſtändigen ſich-ſelbſt-Object-werden des Subjectiven.

Die transſcendentale Kunſt wird eben in der Fertigkeit beſtehen, ſich beſtändig in dieſer Duplicität des Handelns und des Denkens zu erhalten.

§. 3.

Vorläufige Eintheilung der Transſcendental-Philoſophie.

Vorläufig iſt dieſe Eintheilung, weil die Principien der Eintheilung erſt in der Wiſſenſchaft ſelbſt abgeleitet werden können.

Wir gehen auf den Begriff der Wiſſenſchaft zurück.

Die Transſcendental-Philoſophie hat zu erklären, wie das Wiſſen überhaupt möglich ſey, vorausgeſetzt, daſs das Subjective in demſelben als das Herrſchende oder Erſte angenommen werde?

Es ist also nicht ein einzelner Theil, noch ein besonderer Gegenstand des Wissens, sondern das Wissen selbst, und das Wissen überhaupt, was sie sich zum Object macht.

Nun reducirt sich aber alles Wissen auf gewisse ursprüngliche Ueberzeugungen, oder ursprüngliche Vorurtheile; diese einzelnen Ueberzeugungen muss die Transscendental-Philosophie auf Eine ursprüngliche Ueberzeugung zurückführen; diese Eine, aus welcher alle andere abgeleitet werden, wird ausgedrückt im ersten Princip dieser Philosophie, und die Aufgabe, ein solches zu finden, heisst nichts anders, als das absolut-Gewisse zu finden, durch welches alle andere Gewissheit vermittelt ist.

Die Eintheilung der Transscendental-Philosophie selbst wird bestimmt durch jene ursprünglichen Ueberzeugungen, deren Gültigkeit sie in Anspruch nimmt. Diese Ueberzeugungen müssen vorerst im gemeinen Verstande aufgesucht werden. — Wenn man sich also auf den Standpunkt der gemeinen Ansicht zurück versetzt, so findet man folgende Ueberzeugungen tief eingegraben in dem menschlichen Verstand.

A. Dass nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen ausser uns existire, sondern auch dass unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, dass an den Dingen nichts anders ist, als

was wir an ihnen vorſtellen. — Der Zwang in unſern objectiven Vorſtellungen wird daraus erklärt, daſs die Dinge unveränderlich beſtimmt, und durch dieſe Beſtimmtheit der Dinge mittelbar auch unſere Vorſtellungen beſtimmt ſeyen. Durch dieſe erſte und urſprünglichſte Ueberzeugung iſt die erſte Aufgabe der Philoſophie beſtimmt: zu erklären, wie Vorſtellungen abſolut übereinſtimmen können mit ganz unabhängig von ihnen exiſtirenden Gegenſtänden? — Da auf der Annahme: daſs die Dinge gerade das ſind, was wir an ihnen vorſtellen, daſs wir alſo allerdings die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, die Möglichkeit aller Erfahrung beruht, (denn was wäre die Erfahrung, und wohin würde ſich z. B. die Phyſik verirren, ohne jene Vorausſetzung der abſoluten Identität des Seyns und des Erſcheinens?) — ſo iſt die Auflöſung dieſer Aufgabe identiſch mit der theoretiſchen Philoſophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu unterſuchen hat.

B. Die zweyte eben ſo urſprüngliche Ueberzeugung iſt, daſs Vorſtellungen, die ohne Nothwendigkeit, durch Freyheit, in uns entſtehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen, und objective Realität erlangen können.

Dieſe Ueberzeugung iſt der erſten entgegengeſetzt. Nach der erſten wird angenommen: die Gegenſtände ſeyen unveränderlich beſtimmt, und durch ſie unſere Vorſtellungen, nach der andern:

die Gegenſtände ſeyen veränderlich, und zwar durch die Cauſalität von Vorſtellungen in uns. Nach der erſten Ueberzeugung findet ein Uebergang aus der wirklichen Welt in die Welt der Vorſtellung, oder ein Beſtimmtwerden der Vorſtellung durch ein Objectives, nach der zweyten ein Uebergang aus der Welt der Vorſtellung in die wirkliche, oder ein Beſtimmtwerden des Objectiven durch eine (frey entworfene) Vorſtellung in uns ſtatt.

Durch dieſe zweyte Ueberzeugung iſt ein zweytes Problem beſtimmt, dieſes: wie durch ein bloſs Gedachtes ein Objectives veränderlich ſey, ſo, daſs es mit dem Gedachten vollkommen übereinſtimme?

Da auf jener Vorausſetzung die Möglichkeit alles freyen Handelns beruht, ſo iſt die Auflöſung dieſer Aufgabe practiſche Philoſophie.

C. Aber mit dieſen beyden Problemen ſehen wir uns in einen Widerſpruch verwickelt. — Nach B wird gefordert eine Herrſchaft des Gedankens (des Ideellen) über die Sinnenwelt; wie iſt aber eine ſolche denkbar, wenn (nach A) die Vorſtellung in ihrem Urſprung ſchon nur die Sklavin des Objectiven iſt? — Umgekehrt, iſt die wirkliche Welt etwas von uns ganz Unabhängiges, wornach (als ihrem Urbild) unſere Vorſtellung ſich richten muſs (nach A), ſo iſt unbegreiflich, wie hinwiederum die wirkliche Welt ſich nach Vorſtellungen in uns richten

könne (nach B). — Mit Einem Wort, über der theoretischen Gewiſsheit geht uns die practiſche, über der practiſchen die theoretiſche verloren; es iſt unmöglich, daſs zugleich in unſerem Erkenntniſs Wahrheit, und in unſerem Wollen Realität ſey.

Dieſer Widerſpruch muſs aufgelöſt werden, wenn es überhaupt eine Philoſophie giebt — und die Auflöſung dieſes Problems, oder die Beantwortung der Frage: wie können die Vorſtellungen zugleich als ſich richtend nach den Gegenſtänden, und die Gegenſtände als ſich richtend nach den Vorſtellungen gedacht werden? iſt nicht die erſte, aber die höchſte Aufgabe der Transſcendental-Philoſophie.

Es iſt leicht einzuſehen, daſs dieſes Problem weder in der theoretiſchen, noch in der practiſchen Philoſophie aufgelöſt werden kann, ſondern in einer höhern, die das verbindende Mittelglied beyder, und weder theoretiſch, noch practiſch, ſondern beydes zugleich iſt.

Wie zugleich die objective Welt nach Vorſtellungen in uns, und Vorſtellungen in uns nach der objectiven Welt ſich bequemen, iſt nicht zu begreifen, wenn nicht zwiſchen den beyden Welten, der ideellen und der reellen, eine vorherbeſtimmte Harmonie exiſtirt. Dieſe vorherbeſtimmte Harmonie aber iſt ſelbſt nicht denkbar, wenn nicht die

Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äussert, und umgekehrt.

Nun ist es allerdings eine productive Thätigkeit, welche im Wollen sich äussert; alles freye Handeln ist productiv, nur mit Bewusstseyn productiv. Setzt man nun, da beyde Thätigkeiten doch nur im Princip Eine seyn sollen, dass dieselbe Thätigkeit, welche im freyen Handeln mit Bewusstseyn productiv ist, im Produciren der Welt ohne Bewusstseyn productiv sey, so ist jene vorausbestimmte Harmonie wirklich, und der Widerspruch gelöst.

Setzt man, diess alles verhalte sich wirklich so, so wird jene ursprüngliche Identität der im Produciren der Welt geschäftigen Thätigkeit, mit der, welche im Wollen sich äussert, in den Producten der ersten sich darstellen, und diese Producte werden erscheinen müssen als Producte einer zugleich bewussten und bewusstlosen Thätigkeit.

Die Natur, als Ganzes sowohl, als in ihren einzelnen Producten wird, als ein mit Bewusstseyn hervorgebrachtes Werk, und doch zugleich als Product des blindesten Mechanismus erscheinen müssen; sie ist zweckmässig, ohne zweckmässig erklärbar zu seyn. — Die Philosophie der Naturzwecke, oder die Teleologie ist also jener

Vereinigungs-Punkt der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie.

D. Es iſt bisher nur überhaupt die Identität der bewuſstloſen Thätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewuſsten, die im Wollen ſich äuſsert, poſtulirt worden, ohne daſs entſchieden wäre, wohin das Princip jener Thätigkeit falle, ob in die Natur, oder in uns?

Nun iſt aber das Syſtem des Wiſſens nur alsdann als vollendet zu betrachten, wenn es in ſein Princip zurückkehrt. — Die Transſcendental-Philoſophie wäre alſo nur alsdann vollendet, wenn ſie jene Identität — die höchſte Auflöſung ihres ganzen Problems — in ihrem Princip, (im Ich) nachweiſen könnte.

Es wird alſo poſtulirt, daſs im Subjectiven, im Bewuſstſeyn ſelbſt, jene zugleich bewuſste und bewuſstloſe Thätigkeit aufgezeigt werde.

Eine ſolche Thätigkeit iſt allein die äſthetiſche, und jedes Kunſtwerk iſt nur zu begreifen als Product einer ſolchen. Die idealiſche Welt der Kunſt, und die reelle der Objecte ſind alſo Producte einer und derſelben Thätigkeit; das Zuſammentreffen beyder, (der bewuſsten und der bewuſstloſen) ohne Bewuſstſeyn, giebt die wirkliche, mit Bewuſstſeyn die äſthetiſche Welt.

Die objective Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewusstlose Poësie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlussstein ihres ganzen Gewölbes — die Philosophie der Kunst.

§. 4.

Organ der Transscendental-Philosophie.

1) Das einzig unmittelbare Object der transscendentalen Betrachtung ist das Subjective (§. 2.); das einzige Organ dieser Art zu philosophiren also der innere Sinn, und ihr Object von der Art, dass es nicht einmal so, wie das der Mathematik, Object der äussern Anschauung werden kann. — Das Object der Mathematik ist freilich so wenig ausserhalb des Wissens vorhanden, als das der Philosophie. Das ganze Daseyn der Mathematik beruht auf der Anschauung, sie existirt also auch nur in der Anschauung, aber diese Anschauung selbst ist eine äussere. Dazu kommt, dass es doch der Mathematiker nie unmittelbar mit der Anschauung (der Construction) selbst, sondern nur mit dem Construirten zu thun hat, was sich allerdings äusserlich darstellen läst, indess der Philosoph lediglich auf den Act der Construction selbst sieht, der ein absolut innerer ist.

2) Noch mehr, die Objecte des Transſcendental-Philoſophen exiſtiren gar nicht, als in ſo fern ſie frei producirt werden. — Zu dieſer Production kann man nicht nöthigen, ſo wie man etwa durch die äuſsere Verzeichnung einer mathematiſchen Figur nöthigen kann, dieſelbe innerlich anzuſchauen. Gleichwohl beruht ebenſo, wie die Exiſtenz einer mathematiſchen Figur auf dem äuſsern Sinn beruht, die ganze Realität eines philoſophiſchen Begriffs einzig auf dem innern Sinn. Das ganze Object dieſer Philoſophie iſt kein anders, als das Handeln der Intelligenz nach beſtimmten Geſetzen. Dieſes Handeln iſt nur zu begreifen durch eigene unmittelbare innere Anſchauung, und dieſe iſt wieder nur durch Production möglich. Aber nicht genug. Im Philoſophiren iſt man nicht blos das Object, ſondern immer zugleich das Subject der Betrachtung. Zum Verſtehen der Philoſophie ſind alſo zwei Bedingungen erforderlich, erſtens, daſs man in einer beſtändigen innern Thätigkeit, in einem beſtändigen Produciren jener urſprünglichen Handlungen der Intelligenz, zweitens, daſs man in beſtändiger Reflexion auf dieſes Produciren begriffen, mit einem Wort, daſs man immer zugleich das Angeſchaute (producirende) und das Anſchauende ſey.

3) Durch dieſe beſtändige Duplicität des Producirens und Anſchauens ſoll Object werden, was ſonſt durch nichts reflectirt wird. — Es kann hier nicht, wohl aber in der Folge bewie-

ſen werden, daſs dieſes Reflectirtwerden des abſolut unbewuſsten und nichtobjectiven, nur durch einen äſthetiſchen Act der Einbildungskraft möglich iſt. Indeſs iſt aus dem, was ſchon hier bewieſen worden iſt, ſo viel offenbar, daſs alle Philoſophie productiv iſt. Die Philoſophie beruht alſo eben ſo gut, wie die Kunſt, auf dem productiven Vermögen, und der Unterſchied beyder blos auf der verſchiedenen Richtung der productiven Kraft. Denn anſtatt daſs die Production in der Kunſt nach auſsen ſich richtet, um das unbewuſste durch Producte zu reflectiren, richtet ſich die philoſophiſche Production unmittelbar nach innen, um es in intellectueller Anſchauung zu reflectiren. — Der eigentliche Sinn, mit dem dieſe Art der Philoſophie aufgefaſst werden muſs, iſt alſo der äſthetiſche, und eben darum die Philoſophie der Kunſt das wahre Organon der Philoſophie. (§. 3.)

Aus der gemeinen Wirklichkeit giebt es nur zwei Auswege, die Poëſie, welche uns in eine idealiſche Welt verſetzt, und die Philoſophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verſchwinden läſst. — Man ſieht nicht ein, warum der Sinn für Philoſophie eben allgemeiner verbreitet ſeyn ſollte, als der für Poëſie, beſonders unter der Claſse von Menſchen, die, ſey es durch Gedächtnis-Werk, (nichts tödtet unmittelbarer das productive), oder durch todte, alle Einbildungskraft vernichtende, Speculation das äſthetiſche Organ völlig verloren haben.

4) Es ist unnöthig, sich mit den Gemeinplätzen von Wahrheitssinn, von gänzlicher Sorglosigkeit wegen der Resultate aufzuhalten, obgleich man fragen möchte, welche andere Ueberzeugung dem noch heilig seyn könne, der die gewisseste (dass Dinge ausser uns sind) in Anspruch nimmt. — Eher können wir noch einen Blick werfen auf die sogenannten Ansprüche des gemeinen Verstandes.

Der gemeine Verstand hat in Sachen der Philosophie gar keine Ansprüche, als die, welche jeder Gegenstand der Untersuchung hat, vollkommen erklärt zu werden.

Es ist nicht etwa darum zu thun, zu beweisen, dass wahr sey, was er für wahr hält, sondern nur darum, die Unvermeidlichkeit seiner Täuschungen aufzudecken. — Es bleibt dabei, dass die objective Welt nur zu den nothwendigen Einschränkungen gehört, welche das Selbstbewusstseyn, (das Ich bin,) möglich machen; für den gemeinen Verstand ist es genug, wenn aus dieser Ansicht selbst wiederum die Nothwendigkeit der seinigen abgeleitet wird.

Zu diesem Behuf ist es nothwendig, nicht nur, dass das innere Triebwerk unserer geistigen Thätigkeit aufgeschlossen, der Mechanismus des nothwendigen Vorstellens enthüllt, sondern auch, dass gezeigt werde, durch welche Eigenthümlichkeit unserer Natur es nothwendig ist, dass, was blos in unserem

Anſchauen Realität hat, uns als etwas auſser uns vorhandenes reflectirt wird.

Wie die Naturwiſſenſchaft den Idealismus aus dem Realismus hervorbringt, indem ſie die Naturgeſetze zu Geſetzen der Intelligenz vergeiſtigt, oder zum Materiellen das Formelle hinzufügt, (§. 1.) ſo die Transſcendental-Philoſophie den Realismus aus dem Idealismus, dadurch, daſs ſie die Geſetze der Intelligenz zu Naturgeſetzen materialiſirt, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt.

Erſter Hauptabſchnitt.

Vom Princip des transſcendentalen Idealismus.

Erſter Abſchnitt.

Von der Nothwendigkeit und Beſchaffenheit eines höchſten Princips des Wiſſens.

1. Es wird indeſs als Hypotheſe angenommen, daſs in unſerem Wiſſen überhaupt Realität ſey, und gefragt: was die Bedingungen dieſer Realität ſeyen? — Ob in unſerem Wiſſen wirklich Realität ſey, wird davon abhangen, ob dieſe erſt abgeleiteten Bedingungen nachher wirklich ſich aufzeigen laſsen.

Wenn alles Wiſſen auf der Uebereinſtimmung eines Objectiven und Subjectiven beruht (Einl. §. 1.) ſo beſteht unſer ganzes Wiſſen aus Sätzen, die nicht unmittelbar wahr ſind, die ihre Realität von etwas anderem entlehnen.

Die bloſse Zuſammenſtimmung eines Subjectiven mit einem Subjectiven begründet kein eigent-

liches Wiſſen. Und umgekehrt, das eigentliche Wiſſen ſetzt ein Zuſammentreffen von Entgegengeſetzten voraus, deren Zuſammentreffen nur ein Vermitteltes ſeyn kann.

Es muſs alſo etwas allgemein Vermittelndes in unſerem Wiſſen geben, was einziger Grund des Wiſſens iſt.

2) Es wird als Hypotheſe angenommen, in unſerem Wiſſen ſey ein Syſtem, das heiſst, es ſey ein Ganzes, was ſich ſelbſt trägt, und in ſich ſelbſt zuſammenſtimmt. — Der Skeptiker läugnet dieſe Vorausſetzung, wie die erſte, und ſie iſt, wie jene, nur durch die That ſelbſt zu beweiſen. — Was wär es denn, wenn auch unſer Wiſſen, ja wenn unſere ganze Natur in ſich ſelbſt widerſprechend wäre? — Alſo nur angenommen, unſer Wiſſen ſey ein urſprüngliches Ganzes, deſsen Grundriſs das Syſtem der Philoſophie ſeyn ſoll, ſo wird wiederum vorläufig nach den Bedingungen eines ſolchen gefragt.

Da jedes wahre Syſtem, (wie z. B. das des Weltbaues), den Grund ſeines Beſtehens in ſich ſelbſt haben muſs, ſo muſs, wenn es ein Syſtem des Wiſſens giebt, das Princip deſſelben innerhalb des Wiſſens ſelbſt liegen.

3) Dieſes Princip kann nur Eines

ſeyn. Denn alle Wahrheit iſt ſich abſolut gleich. Es mag wohl Grade der Wahrſcheinlichkeit geben, die Wahrheit hat keine Grade; was wahr iſt, iſt gleich wahr. — Daſs aber die Wahrheit aller Sätze des Wiſſens eine abſolut gleiche ſey, iſt unmöglich, wenn ſie ihre Wahrheit von verſchiedenen Principien (Vermittlungsgliedern) entlehnen, es muſs alſo nur Ein (vermittelndes) Princip in allem Wiſſen ſeyn.

4) Dieſes Princip iſt mittelbar oder indirect Princip jeder Wiſſenſchaft, aber unmittelbar und direct nur Princip der Wiſſenſchaft alles Wiſſens, oder der Transſcendental-Philoſophie.

Durch die Aufgabe, eine Wiſſenſchaft des Wiſſens, d. h. eine ſolche, welche das Subjective zum Erſten und Höchſten macht, aufzuſtellen, wird man alſo unmittelbar auf ein höchſtes Princip alles Wiſſens getrieben.

Alle Einwendungen gegen ein ſolches abſolut höchſtes Princip des Wiſſens ſind ſchon durch den Begriff der Transſcendental-Philoſophie abgeſchnitten. Alle entſpringen nur daher, daſs man die Beſchränktheit der erſten Aufgabe dieſer Wiſſenſchaft überſieht, welche gleich anfangs von allem Objectiven abſtrahirt, und nur das Subjective im Auge behält.

Es ist gar nicht die Rede von einem absoluten Princip des Seyns, denn gegen ein solches gelten alle jene Einwürfe, sondern von einem absoluten Princip des Wissens.

Nun ist aber offenbar, daſs wenn es nicht eine absolute Gränze des Wissens — etwas gäbe, das uns, selbst ohne daſs wir uns seiner bewuſst sind, im Wissen absolut fesselt und bindet, und das uns, indem wir wissen, nicht einmal zum Object wird, ebendeſswegen, weil es Princip alles Wissens ist — daſs es alsdann überhaupt nie zu einem Wissen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte.

Der Transscendental-Philosoph fragt nicht, welcher letzte Grund unsers Wissens mag auſser demselben liegen, sondern, was ist das Letzte in unserem Wissen selbst, über das wir nicht hinauskönnen? — Er sucht das Princip des Wissens innerhalb des Wissens; (es ist also selbst etwas, das gewuſst werden kann).

Die Behauptung, es giebt ein höchstes Princip des Wissens, ist nicht wie die, es giebt ein absolutes Princip des Seyns, eine positive, sondern eine negative, einschränkende Behauptung, in der nur so viel liegt: es giebt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen kein Wissen ist.

Da der Transſcendental-Philoſoph (Einl. §. 1.) überall nur das Subjective ſich zum Object macht, ſo behauptet er auch nur, daſs es ſubjectiv, das heiſst, daſs es für uns irgend ein erſtes Wiſſen gebe: ob es abſtrahirt von uns, jenſeits dieſes erſten Wiſſens noch überhaupt etwas gebe, kümmert ihn vorerſt gar nicht, und darüber muſs die Folge entſcheiden.

Dieſes erſte Wiſſen iſt für uns nun ohne Zweifel das Wiſſen von uns ſelbſt, oder das Selbſtbewuſstſeyn. Wenn der Idealiſt dieſes Wiſſen zum Princip der Philoſophie macht, ſo iſt dieſs der Beſchränktheit ſeiner ganzen Aufgabe gemäſs, die auſser dem Subjectiven des Wiſſens nichts zum Object hat. — Daſs das Selbſtbewuſstſeyn der feſte Punkt ſey, an den für uns alles geknüpft iſt, bedarf keines Beweiſes. — Daſs nun aber dieſes Selbſtbewuſstſeyn nur die Modification eines höhern Seyns — (vielleicht eines höhern Bewuſstſeyns, und dieſes eines noch höhern, und ſo ins unendliche fort ſeyn könne) — mit Einem Wort, daſs auch das Selbſtbewuſstſeyn noch etwas überhaupt Erklärbares ſeyn möge, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wiſſen können, weil eben durch das Selbſtbewuſstſeyn die ganze Syntheſis unſers Wiſſens erſt gemacht wird — geht uns als Transſcendental-Philoſophen nichts an; denn das Selbſtbewuſstſeyn iſt uns nicht eine Art des Seyns, ſondern eine Art des Wiſſens, und zwar die höchſte und äuſserſte, die es überhaupt für uns giebt.

Es läfst fich fogar, um noch weiter zu gehen, beweifen, und ift zum Theil fchon oben (Einl. §. 1.) bewiefen worden, dafs felbft, wenn das Objective willkührlich als das Erfte gefetzt wird, wir doch nie über das Selbftbewufstfeyn hinauskommen. Wir werden alsdann in unfern Erklärungen entweder in's Unendliche zurückgetrieben, vom Begründeten zum Grund, oder wir müfsen die Reihe willkührlich abbrechen, dadurch, dafs wir ein Abfolutes, das von fich felbft die Urfache und die Wirkung — Subject und Object — ift, und da diefs urfprünglich nur durch Selbftbewufstfeyn möglich ift, — dadurch, dafs wir wieder ein Selbftbewufstfeyn als Erftes fetzen; diefs gefchieht in der Naturwiffenfchaft, für welche das Seyn eben fo wenig urfprünglich ift, wie für die Transfcendental-Philofophie, (f. den Entwurf eines Syftems der Natur-Philofophie S. 5.), und welche das einzig Reelle in ein Abfolutes fetzt, das von fich felbft Urfache und Wirkung ift — in die abfolute Identität des Subjectiven und Objectiven, die wir Natur nennen, und die in der höchften Potenz wieder nichts anders als Selbftbewufstfeyn ift.

Der Dogmatismus, dem das Seyn das Urfprüngliche ift, kann überhaupt nur durch einen unendlichen Regreffus erklären; denn die Reihe von Urfachen und Wirkungen, an welchen feine Erklärung fortläuft, könnte nur durch Etwas, was zugleich Urfache und Wirkung von fich ift, ge-

ſchloſsen werden; aber eben dadurch würde er in Naturwiſſenſchaft verwandelt, welche ſelbſt wiederum in ihrer Vollendung in das Princip des transſcendentalen Idealismus zurückkehrt. (Der conſequente Dogmatismus exiſtirt nur im Spinozismus; der Spinozismus kann aber als reelles Syſtem wiederum nur als Naturwiſſenſchaft fortdauren, deren letztes Reſultat wieder Princip der Transſcendental-Philoſophie wird.)

Aus dem allem iſt offenbar, daſs das Selbſtbewuſstſeyn den ganzen auch in's Unendliche erweiterten Horizont unſers Wiſſens umgränzt, und in jeder Richtung das Höchſte bleibt. Jedoch bedarf es zum gegenwärtigen Zweck dieſer weitausſichtigen Gedanken nicht, ſondern nur der Reflexion über den Sinn unſerer erſten Aufgabe. — Jeder wird ohne Zweifel folgendes Räſonnement verſtändlich und evident finden.

Es iſt mir vorerſt blos darum zu thun, in mein Wiſſen ſelbſt ein Syſtem zu bringen, und innerhalb des Wiſſens ſelbſt dasjenige zu ſuchen, wodurch alles einzelne Wiſſen beſtimmt iſt. — Nun iſt aber ohne Zweifel das, wodurch alles in meinem Wiſſen beſtimmt iſt, das Wiſſen von mir ſelbſt. — Da ich mein Wiſſen nur in ſich ſelbſt begründen will, ſo frage ich nicht weiter nach dem letzten Grund jenes erſten Wiſſens (des Selbſtbewuſstſeyns), der, wenn es einen ſolchen giebt, nothwendig auſ-

ſerhalb des Wiſſens liegen muſs. Das Selbſtbewuſstſeyn iſt der lichte Punkt im ganzen Syſtem des Wiſſens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet. — Selbſt zugegeben, daſs dieſes Selbſtbewuſstſeyn nur die Modification eines von ihm unabhängigen Seyns wäre, was freylich keine Philoſophie begreiflich machen kann, ſo iſt es für mich jetzt keine Art des Seyns, ſondern eine Art des Wiſſens, und nur in dieſer Qualität betrachte ich es hier. Durch die Beſchränktheit meiner Aufgabe, die mich in's Unendliche zurück in den Umkreis des Wiſſens einſchlieſst, wird es mir ein Selbſtſtändiges, und zum abſoluten Princip, — nicht alles Seyns, ſondern alles Wiſſens, da alles Wiſſen, (nicht nur das meinige,) davon ausgehen muſs. — Daſs das Wiſſen überhaupt, daſs insbeſondere dieſes erſte Wiſſen abhängig ſey von einer von ihm unabhängigen Exiſtenz, hat noch kein Dogmatiker bewieſen. Es iſt bis jetzt eben ſo möglich, daſs alle Exiſtenz nur die Modification eines Wiſſens, als daſs alles Wiſſen nur die Modification einer Exiſtenz iſt. — Jedoch davon ganz abſtrahirt, ganz abgeſehen davon, ob das Nothwendige überhaupt die Exiſtenz, das Wiſſen blos das Accidens der Exiſtenz iſt — für unſere Wiſſenſchaft wird das Wiſſen eben dadurch ſelbſtſtändig, daſs wir daſſelbe blos, ſo wie es in ſich ſelbſt begründet, d. h. inſofern es blos ſubjectiv iſt, in Betrachtung ziehen.

Ob es absolut selbstständig ist, mag bis dahin unentschieden bleiben, wo durch die Wissenschaft selbst entschieden wird, ob irgend etwas gedacht werden kann, was nicht aus diesem Wissen selbst abzuleiten ist.

Gegen die Aufgabe selbst oder vielmehr gegen die Bestimmung der Aufgabe kann der Dogmatiker schon deswegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkührlich einschränken, nur nicht willkührlich erweitern kann, auf etwas, was, wie zum voraus einzusehen ist, niemals in die Sphäre meines Wissens fallen kann, wie ein letzter Grund des Wissens ausser dem Wissen. — Die einzig mögliche Einwendung dagegen ist die, dass die so bestimmte Aufgabe nicht Aufgabe der Philosophie, ihre Auflösung nicht Philosophie sey.

Allein was Philosophie sey, ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Resultat der Philosophie selbst seyn kann. Dass die Auflösung dieser Aufgabe Philosophie sey, kann nur durch die That selbst beantwortet werden, dadurch, dass man zugleich mit dieser Aufgabe alle die Probleme auflöst, die man von jeher in der Philosophie aufzulösen suchte.

Wir behaupten indess, mit demselben Recht, mit welchem der Dogmatiker das Gegentheil be-

hauptet, was man bisher unter Philoſophie verſtanden, ſey nur als Wiſſenſchaft des Wiſſens möglich, und habe nicht das Seyn, ſondern das Wiſſen zum Object; ihr Princip könne alſo auch nicht ein Princip des Seyns, ſondern nur ein Princip des Wiſſens ſeyn. — Ob, vom Wiſſen zum Seyn zu gelangen, aus dem vorerſt nur zum Behuf unſerer Wiſſenſchaft als ſelbſtſtändig angenommenen Wiſſen alles Objective abzuleiten, und jenes dadurch zur abſoluten Selbſtſtändigkeit zu erheben, ob uns dieſs ſicherer gelingen werde, als dem Dogmatiker der entgegengeſetzte Verſuch, aus dem als ſelbſtſtändig angenommenen Seyn ein Wiſſen hervorzubringen, darüber muſs die Folge entſcheiden.

5) Durch die erſte Aufgabe unſerer Wiſſenſchaft, zu verſuchen, ob vom Wiſſen, als ſolchem, (inſofern es Act iſt), ein Uebergang zum Objectiven in ihm, (das kein Act, ſondern ein Seyn, ein Beſtehen iſt), gefunden werden könne, durch dieſe Aufgabe ſchon iſt das Wiſſen als ſelbſtſtändig geſetzt; und gegen die Aufgabe ſelbſt iſt vor dem Experiment nichts einzuwenden.

Durch dieſe Aufgabe ſelbſt iſt alſo zugleich geſetzt, daſs das Wiſſen ein abſolutes Princip in ſich ſelbſt habe, und dieſes innerhalb des Wiſſens ſelbſt liegende Princip, ſoll zugleich Princip der Transſcendental-Philoſophie als Wiſſenſchaft ſeyn.

Nun ist aber jede Wissenschaft ein Ganzes von Sätzen unter bestimmter Form. Soll also durch jenes Princip das ganze System der Wissenschaft begründet seyn, so muss es nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form dieser Wissenschaft bestimmen.

Es wird allgemein angenommen, der Philosophie komme eine eigenthümliche Form zu, die man die systematische nennt. — Diese Form unabgeleitet vorauszusetzen, geht in andern Wissenschaften an, welche die Wissenschaft der Wissenschaft schon voraussetzen, nicht aber in dieser Wissenschaft selbst, die eben die Möglichkeit einer solchen überhaupt zum Object hat.

Was ist wissenschaftliche Form überhaupt, und welches ist ihr Ursprung? Diese Frage muss durch die Wissenschaftslehre für alle andern Wissenschaften beantwortet werden. — Aber diese Wissenschaftslehre ist selbst schon Wissenschaft, es würde also einer Wissenschaftslehre der Wissenschaftslehre bedürfen, aber diese selbst würde wieder Wissenschaft seyn, und so in's Unendliche fort. — Es fragt sich, wie dieser Cirkel, da er offenbar unauflöslich ist, erklärbar sey?

Dieser für die Wissenschaft unvermeidliche Cirkel ist nicht zu erklären, wenn er nicht im Wissen selbst (dem Object der Wissenschaft) ur-

ſprünglich ſeinen Sitz hat, ſo nämlich, daſs der urſprüngliche Inhalt des Wiſſens die urſprüngliche Form, und umgekehrt, die urſprüngliche Form des Wiſſens den urſprünglichen Inhalt deſſelben vorausſetzt, und beyde wechſelſeitig durch einander bedingt ſind. — Zu dieſem Behuf alſo müſste in der Intelligenz ſelbſt ein Punct gefunden werden, wo durch Einen und denſelben untheilbaren Act des urſprünglichſten Wiſſens zugleich Inhalt und Form entſteht. — Die Aufgabe, dieſen Punct zu finden, müſste identiſch ſeyn mit der: das Princip alles Wiſſens zu finden.

Das Princip der Philoſophie muſs alſo ein ſolches ſeyn, in welchem der Inhalt durch die Form, und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt iſt, und nicht Eines das andere, ſondern beyde wechſelſeitig ſich vorausſetzen. — Gegen ein erſtes Princip der Philoſophie iſt unter andern auch auf folgende Weiſe argumentirt worden. Das Princip der Philoſophie muſs ſich in einem Grundſatz ausdrücken laſſen: dieſer Grundſatz ſoll ohne Zweifel kein blos formeller, ſondern ein materieller ſeyn. Nun ſteht aber jeder Satz, ſein Inhalt ſey, welcher er wolle, unter den Geſetzen der Logik. Alſo ſetzt jeder materielle Grundſatz, blos dadurch, daſs er ein ſolcher iſt, höhere Grundſätze, die der Logik, voraus. — Es fehlt zu dieſer Argumentation nichts, als daſs man ſie umkehre. Man denke ſich irgend

einen formellen Satz, z. B. A = A, als den höchsten; was an diesem Satze logisch ist, ist blos die Form der Identität zwischen A und A, aber woher kommt mir denn A selbst? Wenn A ist, so ist es gleich sich selbst; aber woher ist es denn? Diese Frage kann ohne Zweifel nicht aus dem Satz selbst, sondern nur aus einem höhern beantwortet werden. Die Analysis A = A setzt die Synthesis A voraus. Also ist offenbar, dass kein formelles Princip gedacht werden kann, ohne ein materielles, noch ein materielles, ohne ein formelles vorauszusetzen.

Aus diesem Cirkel, dass jede Form einen Inhalt, jeder Inhalt eine Form voraussetzt, ist gar nicht herauszukommen, wenn nicht irgend ein Satz gefunden wird, in welchem wechselseitig Form durch Inhalt, und Inhalt durch Form bedingt und möglich gemacht ist.

Die erste falsche Voraussetzung jenes Arguments ist also die der Grundsätze der Logik als unbedingter, das heisst, von keinen höhern Sätzen abzuleitender. — Nun entstehen uns aber die logischen Grundsätze blos dadurch, dass wir, was in den andern blos Form ist, selbst wieder zum Inhalt der Sätze machen; die Logik kann also überhaupt nur durch Abstraction von bestimmten Sätzen entstehen. Entsteht sie auf wissenschaftliche Art, so kann sie nur durch Abstraction von den obersten Grundsätzen des Wissens entstehen, und da diese als

Grundſätze hinwiederum ſelbſt ſchon die logiſche Form vorausſetzen, ſo müſsen ſie von der Art ſeyn, daſs in ihnen beydes, Form und Gehalt, wechſelſeitig ſich bedingt, und herbeyführt.

Nun kann aber doch dieſe Abſtraction nicht eher gemacht werden, als dieſe höchſten Grundſätze des Wiſſens aufgeſtellt ſind, die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt zu Stande gebracht iſt. Dieſer neue Cirkel, daſs die Wiſſenſchaftslehre zugleich die Logik begründen, und doch nach Geſetzen der Logik zu Stande gebracht werden ſoll, findet dieſelbe Erklärung, wie der vorhin aufgezeigte. Da in den höchſten Grundſätzen des Wiſſens Form und Gehalt durch einander bedingt ſind, ſo muſs die Wiſſenſchaft des Wiſſens zugleich das Geſetz und die vollkommenſte Ausübung der wiſſenſchaftlichen Form, und der Form ſowohl, als dem Gehalt nach abſolut autonomiſch ſeyn.

Zweiter Abſchnitt.

Deduction des Princips ſelbſt.

Wir ſprechen von einer Deduction des höchſten Princips. Es kann nicht davon die Rede ſeyn, das Princip aus einem höhern abzuleiten, überhaupt nicht von einem Beweis ſeines Inhalts. Der Beweis kann nur auf die Dignität dieſes Princips, oder darauf gehen, zu beweiſen, es ſey

das höchste und trage alle jene Charaktere an sich, die einem solchen zukommen.

Diese Deduction kann auf sehr verschiedene Art geführt werden. Wir wählen diejenige, welche uns, indem sie die leichteste ist, zugleich den wahren Sinn des Princips am unmittelbarsten sehen läfst.

1) Dafs überhaupt ein Wissen möglich sey — nicht dieses oder jenes bestimmte, sondern irgend eines, wenigstens ein Wissen des Nichtwissens, giebt selbst der Skeptiker zu. Wissen wir irgend etwas, so ist dieses Wissen entweder ein bedingtes, oder ein unbedingtes. — Bedingt? — so wissen wir es nur, weil es zusammenhängt mit etwas Unbedingtem. Also kommen wir auf jeden Fall anf ein unbedingtes Wissen. (Dafs irgend etwas in unserem Wissen seyn müfse, was wir nicht wieder aus etwas höherem wissen, ist schon im vorhergehenden Abschnitt bewiesen.)

Es fragt sich nur, was man denn unbedingt wisse?

2) Unbedingt weifs ich nur das, dessen Wissen einzig durch das Subjective, nicht durch ein Objectives bedingt ist. — Nun wird behauptet, nur ein solches Wissen, was in identischen Sätzen ausgedrückt ist, sey allein durch das Subjective bedingt. Denn in dem Urtheil A = A wird

ganz von dem Inhalt des Subjects A abſtrahirt. Ob A überhaupt Realität hat, oder nicht, iſt für dieſes Wiſſen ganz gleichgültig. Wenn nun alſo ganz von der Realität des Subjects abſtrahirt wird, ſo wird A betrachtet, blos inſofern es in uns geſetzt, von uns vorgeſtellt wird; ob dieſer Vorſtellung etwas auſser uns entſpreche, wird gar nicht gefragt. Der Satz iſt evident und gewiſs, ganz abgeſehen davon, ob A etwas wirklich exiſtirendes, oder blos eingebildetes, oder ſelbſt unmögliches iſt. Denn der Satz ſagt nur ſo viel; indem ich A denke, denke ich nichts anders, als A. Das Wiſſen in dieſem Satz iſt alſo blos durch mein Denken (das Subjective) bedingt, d. h. nach der Erklärung, es iſt unbedingt.

3) Aber in allem Wiſſen wird ein Objectives gedacht als zuſammentreffend mit dem Subjectiven. In dem Satz A = A aber iſt kein ſolches Zuſammentreffen. Alles urſprüngliche Wiſſen geht alſo über die Identität des Denkens hinaus, und der Satz A = A muſs ſelbſt ein ſolches Wiſſen vorausſetzen. — Nachdem ich A denke, denke ich es freylich als A, aber wie komme ich denn dazu, A zu denken; iſt es ein frey entworfener Begriff, ſo begründet er kein Wiſſen; iſt es ein mit dem Gefühl der Nothwendigkeit entſtandener Begriff, ſo muſs er objective Realität haben.

Wenn nun alle Sätze, in welchen Subject und

Prädicat nicht blos durch die Identität des Denkens, sondern etwas dem Denken fremdartiges, von ihm verschiednes vermittelt sind, synthetische heissen, so besteht unser ganzes Wissen aus lauter synthetischen Sätzen, und nur in solchen ist ein wirkliches Wissen, d. h. ein solches, das sein Object ausser sich hat.

4) Nun sind aber synthetische Sätze nicht unbedingt — durch sich selbst gewiss, denn diess sind nur identische oder analytische (2). Soll also in synthetischen Sätzen — und dadurch in unserem ganzen Wissen — Gewissheit seyn, so müssen sie zurückgeführt werden auf ein unbedingt Gewisses, das heisst, auf die Identität des Denkens überhaupt, was sich aber widerspricht.

5) Dieser Widerspruch wäre nur dadurch aufzulösen, dass irgend ein Punct gefunden würde, worinn das Identische und Synthetische Eins ist, oder, irgend ein Satz, der, indem er identisch, zugleich synthetisch, und indem er synthetisch, zugleich identisch ist.

Wie wir in Ansehung solcher Sätze, in welchen ein ganz fremdartiges Objectives mit einem Subjectiven zusammentrifft — (und diess geschieht in jedem synthetischen Urtheil A = B; das Prädicat, der Begriff, repräsentirt hier immer das Subjective, das

Subject das Objective,) zur Gewiſsheit gelangen können, iſt nicht zu begreifen,

a) wenn nicht überhaupt etwas abſolutwahr iſt. Denn gäbe es in unſerem Wiſſen einen unendlichen Regreſſus von Princip auf Princip, ſo müſsten wir, um zum Gefühl jenes Zwangs (der Gewiſsheit des Satzes) zu gelangen, bewuſstlos wenigſtens, jene unendliche Reihe rückwärts durchlaufen, was offenbar ungereimt iſt. Iſt die Reihe wirklich unendlich, ſo kann ſie auf keine Art durchlaufen werden. Iſt ſie nicht unendlich, ſo giebt es etwas Abſolutwahres. — Giebt es ein ſolches, ſo muſs unſer ganzes Wiſſen, und jede einzelne Wahrheit in unſerem Wiſſen verflochten ſeyn mit jener abſoluten Gewiſsheit; das dunkle Gefühl dieſes Zuſammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwangs hervor, mit dem wir irgend einen Satz für wahr halten. — Dieſes dunkle Gefühl ſoll durch die Philoſophie in deutliche Begriffe aufgelöst werden, dadurch, daſs jener Zuſammenhang, und die Hauptzwiſchenglieder deſſelben aufgezeigt werden.

b) Jenes Abſolutwahre kann nur ein identiſches Wiſſen ſeyn; da nun aber alles wahre Wiſſen ein ſynthetiſches iſt, ſo muſs jenes Abſolutwahre, indem es ein identiſches Wiſſen iſt, nothwendig zugleich wieder ein ſynthetiſches ſeyn; wenn es alſo ein Abſolutwahres giebt, ſo muſs es auch einen Punct geben, wo unmittelbar aus dem

identiſchen Wiſſen das ſynthetiſche, und aus dem ſynthetiſchen das identiſche entſpringt.

6) Um die Aufgabe, einen ſolchen Punct zu finden, auflöſen zu können, müſsen wir ohne Zweifel in den Gegenſatz zwiſchen identiſchen und ſynthetiſchen Sätzen noch tiefer eindringen.

In jedem Satz werden zwei Begriffe mit einander verglichen, d. h. ſie werden einander entweder gleich oder ungleich geſetzt. Im identiſchen Satze nun wird blos das Denken mit ſich ſelbſt verglichen. — Der ſynthetiſche Satz hingegen geht hinaus über das bloſse Denken; dadurch, daſs ich das Subject des Satzes denke, denke ich nicht auch das Prädicat, das Prädicat kommt zum Subject hinzu; der Gegenſtand iſt alſo hier nicht blos beſtimmt durch ſein Denken, er wird als reell betrachtet, denn reell iſt eben, was durch das bloſse Denken nicht erſchaffen werden kann.

Wenn nun ein identiſcher Satz der iſt, wo der Begriff nur mit dem Begriff, ein ſynthetiſcher der, wo der Begriff mit dem von ihm verſchiedenen Gegenſtand verglichen wird, ſo heiſst die Aufgabe: einen Punct zu finden, wo das identiſche Wiſſen zugleich ſynthetiſch iſt, ſo viel, als: einen Punct finden, in welchem das Object und ſein Begriff, der Gegenſtand und ſeine Vorſtellung urſprünglich, ſchlechthin und ohne alle Vermittlung Eins ſind.

Daſs dieſe Aufgabe mit der: ein Princip alles Wiſſens zu finden, identiſch iſt, läſst ſich noch kürzer ſo darthun. — Wie Vorſtellung und Gegenſtand übereinſtimmen können iſt, ſchlechthin unerklärbar, wenn nicht im Wiſſen ſelbſt ein Punct iſt, wo beide urſprünglich Eins — oder wo die vollkommenſte Identität des Seyns und des Vorſtellens iſt.

7) Da nun die Vorſtellung das Subjective, das Seyn aber das Objective iſt, ſo heiſst die Aufgabe auf's genauſte beſtimmt ſo viel: den Punct zu finden, wo Subject und Object unvermittelt Eines ſind.

8) Durch dieſe immer nähere Einſchränkung der Aufgabe iſt ſie nun auch ſo gut als gelöst. — Jene unvermittelte Identität des Subjects und Objects kann nur da exiſtiren, wo das Vorgeſtellte zugleich auch das Vorſtellende, das Angeſchaute auch das Anſchauende iſt. — Aber dieſe Identität des Vorgeſtellten mit dem Vorſtellenden iſt nur im Selbſtbewuſstſeyn; alſo iſt der geſuchte Punct im Selbſtbewuſstſeyn gefunden.

Erläuterungen.

a) Wenn wir jetzt zurückſehen auf den Grundſatz der Identität A = A, ſo finden wir, daſs wir

unmittelbar aus diesem unser Princip ableiten konnten. — In jedem identischen Satz, wurde behauptet, werde das Denken mit sich selbst verglichen, was denn ohne Zweifel durch einen Denkact geschieht. Der Satz A = A setzt also ein Denken voraus, das unmittelbar sich selbst zum Object wird; aber ein solcher sich selbst zum Object werdender Denkact ist nur im Selbstbewustseyn. Wie man aus einem Satz der Logik blos als solchem etwas Reelles herausklauben könne, ist freilich nicht einzusehen, wohl aber wie man durch Reflexion auf den Denkact in diesem Satze etwas Reelles, z. B. aus den logischen Functionen des Urtheils Categorien und so aus jedem identischen Satz den Act des Selbstbewusttseyns, finden könne.

b) Dass im Selbstbewusstseyn Subject und Object des Denkens Eins seyen, kann jedem nur durch den Act des Selbstbewusstseyns selbst klar werden. Es gehört dazu, dass man zugleich diesen Act vornehme, und in diesem Act wieder auf sich reflectire. — Das Selbstbewusstseyn ist der Act, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Object wird, und umgekehrt, dieser Act und kein anderer ist das Selbstbewusstseyn. — Dieser Act ist eine absolut-freye Handlung, zu der man wohl angeleitet, aber nicht genöthigt werden kann. — Die Fertigkeit, sich in diesem Act anzuschauen, sich als Gedachtes und als Denkendes zu unterscheiden, und

in dieſer Unterſcheidung wieder als identiſch anzuerkennen, wird in der Folge beſtändig vorausgeſetzt.

c) Das Selbſtbewuſstſeyn iſt ein Act, aber durch jeden Act kommt uns etwas zu Stande. — Jedes Denken iſt ein Act, und jedes beſtimmte Denken ein beſtimmter Act; aber durch jedes ſolches entſteht uns auch ein beſtimmter Begriff. Der Begriff iſt nichts anders, als der Act des Denkens ſelbſt, und abſtrahirt von dieſem Act iſt er nichts. Durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns muſs uns gleichfalls ein Begriff entſtehen, und dieſer iſt kein anderer, als der des Ich. Indem ich mir durch das Selbſtbewuſstſeyn zum Object werde, entſteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ich iſt nur der Begriff des Selbſtobjectwerdens.

d) Der Begriff des Ich kommt durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns zu Stande, auſser dieſem Act iſt alſo das Ich nichts, ſeine ganze Realität beruht nur auf dieſem Act, und es iſt ſelbſt nichts, als dieſer Act. Das Ich kann alſo nur vorgeſtellt werden als Act überhaupt, und es iſt ſonſt nichts. —

Ob das äuſsere Object nichts von ſeinem Begriffe verſchiedenes, ob auch hier Begriff und Object Eines, iſt eine Frage, die erſt entſchieden werden muſs; daſs aber der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt ſich

zum Object wird, und das Ich ſelbſt (das Object) abſolut Eins ſeyen, bedarf keines Beweiſes, da das Ich offenbar auſser dieſem Act nichts iſt, und überhaupt nur in dieſem Act iſt.

Es iſt hier alſo jene urſprüngliche Identität des Denkens und des Objects, des Erſcheinens und Seyns, die wir ſuchten, und die ſonſt nirgends angetroffen wird. Das Ich iſt gar nicht vor jenem Act, wodurch das Denken ſich ſelbſt zum Object wird, es iſt alſo ſelbſt nichts anders, als das ſich Object werdende Denken, und ſonach abſolut nichts auſser dem Denken. — Daſs ſo vielen dieſe Identität des Gedachtwerdens und des Entſtehens beym Ich verborgen bleibt, hat allein darinn ſeinen Grund, daſs ſie weder den Act des Selbſtbewuſstſeyns mit Freyheit vollziehen, noch in dieſem Act auf das in demſelben entſtehende reflectiren können. — Was das erſte betrifft, ſo iſt zu bemerken, daſs wir das Selbſtbewuſstſeyn, als Act wohl unterſcheiden vom blos empiriſchen Bewuſstſeyn; was wir insgemein Bewuſstſeyn nennen, iſt etwas nur an Vorſtellungen von Objecten fortlaufendes, was die Identität im Wechſel der Vorſtellungen unterhält, alſo blos empiriſcher Act, indem ich dadurch freilich meiner ſelbſt, aber nur als des Vorſtellenden bewuſst bin. — Der Act aber, von welchem hier die Rede iſt, iſt ein ſolcher, wodurch ich meiner nicht mit dieſer oder jener Beſtimmung, ſondern urſprünglich bewuſst werde, und die-

ſes Bewuſstſeyn heiſst im Gegenſatz gegen jenes, reines Bewuſstſeyn, oder Selbſtbewuſstſeyn κατ᾽ ἐξοχ.

Die Geneſis dieſer beiden Arten von Bewuſstſeyn läſst ſich noch auf folgende Art deutlich machen. Man überlaſſe ſich ganz der unwillkührlichen Succeſſion der Vorſtellungen, ſo werden dieſe Vorſtellungen, ſo mannichfaltig und verſchieden ſie ſeyn mögen, doch als zu Einem identiſchen Subject gehörig erſcheinen. Reflectire ich auf dieſe Identität des Subjects in den Vorſtellungen, ſo entſteht mir der Satz: Ich denke. Dieſes Ich denke iſt es, was alle Vorſtellungen begleitet, und die Continuität des Bewuſstſeyns zwiſchen ihnen unterhält. — Macht man aber von allem Vorſtellen ſich frey, um ſeiner urſprünglich bewuſst zu werden, ſo entſteht — nicht der Satz: Ich denke, ſondern der Satz: Ich bin, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz iſt. In dem Satz: Ich denke, liegt ſchon der Ausdruck einer Beſtimmung, oder Affection des Ich; der Satz: Ich bin, dagegen iſt ein unendlicher Satz, weil es ein Satz iſt, der kein wirkliches Prädicat hat, der aber eben deswegen die Poſition einer Unendlichkeit möglicher Prädicate iſt.

e) Das Ich iſt nichts von ſeinem Denken Verſchiedenes, das Denken des Ichs und das Ich ſelbſt ſind abſolut Eins; das Ich alſo überhaupt nichts auſser dem Denken, alſo auch kein Ding, keine Sache,

ſondern das ins Unendliche fort nichtobjective. Dieſs iſt ſo zu verſtehen. Das Ich iſt allerdings Object, aber nur für ſich ſelbſt, es iſt alſo nicht urſprünglich in der Welt der Objecte, es wird erſt zum Object, dadurch daſs es ſich ſelbſt zum Object macht, und es wird Object nicht für etwas äuſseres, ſondern immer nur für ſich ſelbſt. —

Alles andere, was nicht Ich iſt, iſt urſprünglich Object, ebendeſswegen nicht Object für ſich ſelbſt, ſondern für ein Anſchauendes auſser ihm. Das urſprünglich Objective iſt immer nur ein Erkanntes, nie ein Erkennendes. Das Ich wird nur durch ſein Selbſterkennen ein Erkanntes. — Die Materie heiſst eben deſswegen ſelbſtlos, weil ſie kein Innres hat, und ein nur in fremder Anſchauung begriffenes iſt.

f) Iſt das Ich kein Ding, keine Sache, ſo kann man auch nach keinem Prädicat des Ichs fragen, es hat keines, als eben dieſes, daſs es kein Ding iſt. Der Charakter des Ichs liegt eben darinn, daſs es kein anderes Prädicat hat, als das des Selbſtbewuſstſeyns.

Daſſelbe Reſultat läſst ſich nun auch von andern Seiten her ableiten.

Was höchſtes Princip des Wiſſens iſt, kann ſeinen Erkenntniſsgrund nicht wieder in etwas höherem haben. Es muſs alſo auch für uns ſein *principium eſſendi* und *cognoſcendi* Eins ſeyn und in Eins zuſammenfallen.

Ebendeſswegen kann dieſes Unbedingte nicht in irgend einem Ding geſucht werden, denn was Object iſt, iſt auch urſprünglich Object des Wiſſens, anſtatt daſs das, was Princip alles Wiſſens iſt, gar nicht urſprünglich, oder an ſich, ſondern nur durch einen beſondern Act der Freiheit Object des Wiſſens werden kann.

Das Unbedingte kann alſo in der Welt der Objecte überhaupt nicht geſucht werden, (daher ſelbſt für die Naturwiſſenſchaft das rein Objective, die Materie nichts urſprüngliches, ſondern ebenſogut Schein iſt, als für die Transſcendental-Philoſophie).

Unbedingt heiſst, was ſchlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. Das erſte Problem der Philoſophie läſst ſich alſo auch ſo ausdrücken: etwas zu finden, was ſchlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein ſolches iſt nur das Ich, und umgekehrt, das Ich iſt, was an ſich nichtobjectiv iſt.

g) Wenn nun das Ich ſchlechterdings kein Object — kein Ding iſt, ſo ſcheint es ſchwer, zu erklären, wie denn überhaupt ein Wiſſen von ihm möglich ſey, oder welche Art des Wiſſens wir vor ihm haben.

Das Ich iſt reiner Act, reines Thun, was ſchlechthin nichtobjectiv ſeyn muſs im Wiſſen,

eben deſswegen, weil es Prinip alles Wiſſens iſt. Soll es alſo Object des Wiſſens werden, ſo muſs dieſs durch eine vom gemeinen Wiſſen ganz verſchiedene Art zu wiſſen geſchehen. Dieſes Wiſſen muſs

a) ein abſolut - freyes ſeyn. ebendeſswegen, weil alles andere Wiſſen nicht frey iſt, alſo ein Wiſſen, wozu nicht Beweiſe, Schlüſse überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, alſo überhaupt ein Anſchauen;

b) ein Wiſſen, deſſen Object nicht von ihm unabhängig iſt, alſo ein Wiſſen, das zugleich ein Produciren ſeines Objects iſt — eine Anſchauung, welche überhaupt frey producirend, und in welcher das Producirende mit dem Producirten Eins und daſſelbe iſt.

Eine ſolche Anſchauung wird im Gegenſatz gegen die ſinnliche, welche nicht als Produciren ihres Objects erſcheint, wo alſo das Anſchauen ſelbſt vom Angeſchauten verſchieden iſt, intellectuelle Anſchauung genannt.

Eine ſolche Anſchauung iſt das Ich, weil durch das Wiſſen des Ichs von ſich ſelbſt das Ich ſelbſt (das Object) erſt entſteht. Denn da das Ich (als Object) nichts anders iſt, als eben das Wiſſen von ſich ſelbſt, ſo entſteht das

Ich eben nur dadurch, daſs es von ſich weiſs; das Ich ſelbſt alſo iſt ein Wiſſen, das zugleich ſich ſelbſt (als Object) producirt.

Die intellectuelle Anſchauung iſt das Organ alles transſcendentalen Denkens. Denn das transſcendentale Denken geht eben darauf, ſich durch Freyheit zum Object zu machen, was ſonſt nicht Object iſt; es ſetzt ein Vermögen voraus, gewiſſe Handlungen des Geiſtes zugleich zu produciren, und anzuſchauen, ſo daſs das Produciren des Objects, und das Anſchauen ſelbſt abſolut Eines iſt, aber eben dieſes Vermögen iſt das Vermögen der intellectuellen Anſchauung.

Das transſcendentale Philoſophiren muſs alſo beſtändig begleitet ſeyn von der intellectuellen Anſchauung: alles vorgebliche Nichtverſtehen jenes Philoſophirens hat ſeinen Grund nicht in ſeiner eigenen Unverſtändlichkeit, ſondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaſst werden muſs. Ohne dieſe Anſchauung hat das Philoſophiren ſelbſt kein Subſtrat, was das Denken trüge, und unterſtützte; jene Anſchauung iſt es, was im transſcendentalen Denken an die Stelle der objectiven Welt tritt und gleichſam den Flug der Speculation trägt. Das Ich ſelbſt iſt ein Object, das dadurch iſt, daſs es von ſich weiſs, d. h. es iſt ein beſtändiges intellectuelles Anſchauen: da dieſes ſich ſelbſt Producirende einziges Object der Transſcendental-Phi-

losophie ist, so ist die intellectuelle Anschauung für diese ebendas, was für die Geometrie der Raum ist. So wie ohne Anschauung des Raums die Geometrie absolut unverständlich wäre, weil alle ihre Constructionen nur verschiedene Arten und Weisen sind, jene Anschauung einzuschränken, so ohne die intellectuelle Anschauung alle Philosophie, weil alle ihre Begriffe nur verschiedene Einschränkungen des sich selbst zum Object habenden Producirens, d. h. der intellectuellen Anschauung sind. (Vergl. Fichte's Einleitung in die Wissenschaftslehre im Philosophischen Journal.).

Warum unter dieser Anschauung etwas mysteriöses — ein besonderer nur von einigen vorgegebener Sinn, verstanden worden, davon ist kein Grund anzugeben, als dass manche desselben wirklich entbehren, welches aber ohne Zweifel ebensowenig befremdend ist, als dass sie noch manches andern Sinns entbehren, dessen Realität ebensowenig in Zweifel gezogen werden kann.

h) Das Ich ist nichts anders, als ein sich selbst zum Object werdendes Produciren, d. h. ein intellectuelles Anschauen. Nun ist aber dieses intellectuelle Anschauen selbst ein absolut freies Handeln, diese Anschauung kann also nicht demonstrirt, sie kann nur gefordert werden; aber das Ich ist selbst nur diese Anschauung, also ist das Ich, als Princip der Philosophie, selbst nur etwas, das postulirt wird. —

Seit Reinhold die wiſſenſchaftliche Begründung der Philoſophie ſich zum Zweck geſetzt hatte, war viel von einem erſten Grundſatz die Rede, von welchem die Philoſophie ausgehen müſste, und unter welchem man insgemein einen Lehrſatz verſtand, in welchem die ganze Philoſophie involvirt ſeyn ſollte. Allein es iſt leicht einzuſehen, daſs die Transſcendental-Philoſophie von keinem Theorem ausgehen kann, ſchon darum, weil ſie vom Subjectiven, d. h. von demjenigen ausgeht, was nur durch einen beſondern Act der Freyheit objectiv werden kann. Ein Theorem iſt ein Satz, der auf ein Daſeyn geht. Die Transſcendental-Philoſophie geht aber von keinem Daſeyn, ſondern von einem freyen Handeln aus, und ein ſolches kann nur poſtulirt werden. Jede Wiſſenſchaft, die nicht empiriſch iſt, muſs durch ihr erſtes Princip ſchon allen Empirismus ausſchlieſsen, d. h. ihr Object nicht als ſchon vorhanden vorausſetzen, ſondern es hervorbringen. So verfährt z. B. die Geometrie, indem ſie nicht von Lehrſätzen ſondern von Poſtulaten ausgeht. Dadurch, daſs die urſprünglichſte Conſtruction in ihr poſtulirt, und dem Lehrling ſelbſt überlaſſen wird, ſie hervorzubringen, wird er gleich anfangs an die Selbſtconſtruction gewieſen. — Ebenſo die Transſcendental-Philoſophie. Ohne die transſcendentale Denkart ſchon mitzubringen, muſs man ſie unverſtändlich finden. Es iſt daher nothwendig, daſs man ſich gleichanfangs durch Freyheit in jene Denkart verſetze, und dieſs geſchieht mittelſt

des freyen Acts, wodurch das Princip entſteht. Wenn Transſcendental-Philoſophie ihre Objecte überhaupt nicht vorausſetzt, ſo kann ſie am wenigſten ihr erſtes Object, das Princip vorausſetzen, ſie kann es als ein frey zu conſtruirendes nur poſtuliren, und ſo wie das Princip ihre eigene Conſtruction iſt, ſo ſind es auch alle ihre übrigen Begriffe, und die ganze Wiſſenſchaft hat nur mit eigenen freien Conſtructionen zu thun.

Iſt das Princip der Philoſophie ein Poſtulat, ſo wird das Object dieſes Poſtulats die urſprünglichſte Conſtruction für den innern Sinn, d. h. das Ich, nicht inſofern es auf dieſe oder jene beſondere Weiſe beſtimmt iſt, ſondern das Ich überhaupt, als Produciren ſeiner ſelbſt ſeyn. Durch dieſe urſprüngliche Conſtruction, und in dieſer Conſtruction kommt nun allerdings etwas beſtimmtes zu Stande, wie durch jeden beſtimmten Act des Geiſtes etwas beſtimmtes zu Stande kommt. Aber das Product iſt auſser der Conſtruction ſchlechterdings nichts, es iſt überhaupt nur, indem es conſtruirt wird, und abſtrahirt von der Conſtruction ſo wenig, als die Linie des Geometers. — Auch dieſe Linie iſt nichts exiſtirendes, denn die Linie an der Tafel iſt ja nicht die Linie ſelbſt, und wird als Linie nur erkannt, dadurch, daſs ſie an die urſprüngliche Anſchauung der Linie ſelbſt gehalten wird.

Was das Ich ſey? iſt ebendeſswegen ſo wenig

demonſtrabel, als was die Linie ſey; man kann nur die Handlung beſchreiben, wodurch es entſteht. — Könnte die Linie demonſtrirt werden, ſo brauchte ſie nicht poſtulirt zu werden. Ebenſo iſt es mit jener transſcendentalen Linie des Producirens, welche in der Transſcendental-Philoſophie urſprünglich angeſchaut werden muſs, und aus welcher alle andere Conſtructionen der Wiſſenſchaft erſt hervorgehen.

Was das Ich ſey, erfährt man nur dadurch, daſs man es hervorbringt, denn im Ich allein iſt die Identität des Seyns und des Producirens urſprünglich. (Vergl. allgemeine Ueberſicht der philoſophiſchen Litteratur im neuen philoſ. J. 10tes Heft.)

i) Was uns durch den urſprünglichen Act der intellectuellen Anſchauung entſteht, kann in einem Grundſatz ausgedrückt werden, den man erſten Grundſatz der Philoſophie nennen kann. — Nun entſteht uns aber durch intellectuelle Anſchauung das Ich, inſofern es ſein eigen Product, Producirendes zugleich und Producirtes iſt. Dieſe Identität zwiſchen dem Ich, inſofern es das Producirendes iſt, und dem Ich als dem Producirten, wird ausgedrückt in dem Satz Ich = Ich, welcher Satz, da er Entgegengeſetzte ſich gleich ſetzt, keinesweges ein identiſcher, ſondern ein ſynthetiſcher iſt.

Durch den Satz Ich = Ich wird alſo der Satz

A = A in einen ſynthetiſchen verwandelt, und wir haben den Punct gefunden, wo das identiſche Wiſſen unmittelbar aus dem ſynthetiſchen, und das ſynthetiſche aus dem identiſchen entſpringt. Aber in dieſen Punct fällt auch (Abſchn. I). das Princip alles Wiſſens. In dem Satz Ich = Ich muſs alſo das Princip alles Wiſſens ausgedrückt ſeyn, weil eben dieſer Satz der einzig mögliche zugleich identiſche und ſynthetische iſt. —

Auf denſelben Punct konnte uns die bloſse Reflexion auf den Satz A = A führen. — Der Satz A = A ſcheint allerdings identiſch, allein er könnte gar wohl auch ſynthetiſche Bedeutung haben, wenn nämlich das Eine A dem andern entgegengeſetzt wäre. Man müſste alſo an die Stelle von A einen Begriff ſubſtituiren, der eine urſprüngliche Duplicität in der Identität ausdrückte, und umgekehrt.

Ein ſolcher Begriff iſt der eines Objects, das zugleich ſich ſelbſt entgegengeſetzt, und ſich ſelbſt gleich iſt. Aber ein ſolches iſt nur ein Object, was von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung, Producirendes und Product, Subject und Object iſt. — Der Begriff einer urſprünglichen Identität in der Duplicität, und umgekehrt, iſt alſo nur der Begriff eines Subject = Objects, und ein ſolches kommt urſprünglich nur im Selbſtbewuſstſeyn vor. —

Die Naturwiſſenſchaft geht von der Natur, als dem zugleich Productiven und Producirten willkührlich aus, um das Einzelne aus jenem Begriff abzuleiten. Unmittelbares Object des Wiſſens iſt jene Identität nur im unmittelbaren Selbſtbewuſstſeyn; in der höchſten Potenz des ſich-ſelbſt-Objectwerdens, in welche ſich der Transſcendental-Philoſoph gleich anfangs — nicht willkührlich, aber durch Freiheit verſetzt und die urſprüngliche Duplicität in der Natur iſt zuletzt ſelbſt nur daraus zu erklären, daſs die Natur als Intelligenz angenommen wird.

k) Der Satz Ich = Ich erfüllt zugleich die zweite Forderung, welche an das Princip des Wiſſens gemacht wird, daſs es zugleich Form und Gehalt des Wiſſens begründe. Denn der oberſte formale Grundſatz A = A iſt eben nur möglich durch den Act, der im Satz Ich = Ich ausgedrückt iſt — durch den Act des ſich ſelbſt Object werdenden, mit ſich ſelbſt identiſchen Denkens. Weit entfernt alſo, daſs der Satz Ich = Ich unter dem Grundſatz der Identität ſtünde, wird vielmehr dieſer durch jenen bedingt. Denn wäre Ich nicht = Ich, ſo könnte auch A nicht = A ſeyn, weil die Gleichheit, die in jenem Satz geſetzt wird, doch nur eine Gleichheit zwiſchen dem Subject, das urtheilt, und demjenigen, in welchem A als Object geſetzt iſt, d. h. eine Gleichheit zwiſchen dem Ich als Subject und Object ausdrückt.

Allgemeine Anmerkungen.

1) Der Widerſpruch, der durch die voranſtehende Deduction aufgelöſt iſt, war folgender: die Wiſſenſchaft des Wiſſens kann von nichts Objectivem ausgehen, denn ſie beginnt eben mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven. Das Unbedingt-Gewiſſe kann alſo für ſie nur in dem abſolut Nichtobjectiven liegen, welches auch die Nichtobjectivität der identiſchen Sätze (als der einzig unbedingt gewiſſen) beweiſt. — Wie nun aber aus dieſem urſprünglich Nichtobjectiven ein Objectives entſpringe, wäre nicht zu begreifen, wenn nicht jenes Nichtobjective ein Ich wäre, d. h. ein Princip, das ſich ſelbſt Object wird. — Nur was nicht urſprünglich Object iſt, kann ſich ſelbſt zum Object machen, und dadurch Object werden. Aus dieſer urſprünglichen Duplicität in ihm ſelbſt entfaltet ſich für das Ich alles Objective, das in ſein Bewuſstſeyn kommt, und nur jene urſprüngliche Identität in der Duplicität iſt es, die in alles ſynthetiſche Wiſſen Vereinigung und Zuſammenhang bringt.

2) Ueber den Sprachgebrauch dieſer Philoſophie mögen einige Bemerkungen nöthig ſeyn.

Kant findet es in ſeiner Anthropologie merkwürdig, daſs dem Kind, ſobald es anfange, von ſich ſelbſt durch Ich zu ſprechen, eine neue Welt aufzugehen ſcheine. Es iſt dieſs in der That ſehr

natürlich; es ist die intellectuelle Welt, die sich ihm öffnet, denn was zu sich selbst Ich sagen kann, erhebt sich ebendadurch über die objective Welt, und tritt aus fremder Anschauung in seine eigene. — Die Philosophie muss ohne Zweifel von demjenigen Begriff ausgehen, der die ganze Intellectualität in sich befasst, und aus welchem sie sich entwickelt.

Es ist ebendaraus zu ersehen, dass im Begriff des Ich etwas höheres, als der blosse Ausdruck der Individualität liegt, dass es der Act des Selbstbewusstseyns überhaupt ist, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewusstseyn der Individualität eintreten muss, der aber selbst nichts Individuelles enthält. — Nur von dem Ich als Act des Selbstbewusstseyns überhaupt ist bis jetzt die Rede, und aus ihm erst muss alle Individualität abgeleitet werden.

Ebensowenig als unter dem Ich, als Princip, das individuelle gedacht wird, wird das empirische — im empirischen Bewusstseyn vorkommende Ich gedacht. Das reine Bewusstseyn auf verschiedene Art bestimmt und eingeschränkt, giebt das empirische, beide sind also blos durch ihre Schranken verschieden, hebt die Schranken des empirischen auf, und ihr habt das absolute Ich, von dem hier die Rede ist. — Das reine Selbstbewusstseyn ist ein Act, der ausserhalb aller Zeit liegt, und alle

Zeit erst constituirt; das empirische Bewusstseyn ist das nur in der Zeit, und der Succession der Vorstellungen sich erzeugende. —

Die Frage: ob das Ich ein Ding an sich, oder eine Erscheinung sey — diese Frage ist an sich widersinnig. Es ist überhaupt kein Ding, weder Ding an sich, noch Erscheinung.

Das Dilemm, womit man hierauf antwortet: Alles muss entweder Etwas seyn oder Nichts, u. s. w. beruht auf der Zweideutigkeit des Begriffs Etwas. Soll Etwas überhaupt etwas Reelles im Gegensatz gegen das blos Eingebildete bezeichnen, so muss das Ich wohl etwas Reelles seyn, da es Princip aller Realität ist. Aber ebenso klar ist, dass es ebendesswegen, weil es Princip aller Realität ist, nicht in demselben Sinne reell seyn kann, wie das, welchem blos abgeleitete Realität zukommt. Die Realität, welche jene für die einzig wahre halten, die der Dinge, ist eine blos geliehene und nur der Wiederschein jener höhern. — Das Dilemm beym Lichte betrachtet, heisst also eden so viel, als: Alles ist entweder ein Ding oder Nichts; welches sogleich als falsch einleuchtet, da es allerdings einen höhern Begriff giebt, als den des Dings, nämlich den des Handelns, der Thätigkeit.

Dieser Begriff muss wohl höher seyn, als der des Dings, da die Dinge selbst nur als Modificationen

einer auf verschiedene Weise eingeschränkten Thätigkeit zu begreifen sind. — Das Seyn der Dinge besteht wohl nicht in einer blossen Ruhe, oder Unthätigkeit. Denn selbst alle Raumerfüllung ist nur ein Grad von Thätigkeit, und jedes Ding nur ein bestimmter Grad von Thätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird. —

Da dem Ich auch keines von den Prädicaten zukommt, die den Dingen zukommen, so erklärt sich daraus das Paradoxon, dass man vom Ich nicht sagen kann, dass es ist. Man kann nämlich vom Ich nur deswegen nicht sagen, dass es ist, weil es das Seyn-selbst ist. — Der ewige in keiner Zeit begriffene Act des Selbstbewusstseyns, den wir Ich nennen, ist das, was allen Dingen das Daseyn giebt, was also selbst keines andern Seyns bedarf, von dem es getragen wird, sondern sich selbst tragend und unterstützend, objectiv, als das ewige Werden, subjectiv als das unendliche Produciren erscheint.

3) Ehe wir zur Aufstellung des Systems selbst schreiten, ist es nicht unnütz, zu zeigen, wie das Princip zugleich theoretische und practische Philosophie begründen könne, welches als nothwendiger Charakter des Princips sich von selbst versteht.

Dass das Princip Princip der theoretischen und practischen Philosophie zugleich sey, ist nicht mög-

lich, ohne daſs es ſelbſt theoretiſch und practiſch zugleich ſey. Da nun ein theoretiſches Princip ein Lehrſatz, ein practiſches aber ein Gebot iſt, ſo wird in der Mitte zwiſchen beyden etwas liegen müſsen — und dieſs iſt das Poſtulat, welches an die practiſche Philoſophie gränzt, weil es eine bloſse Forderung iſt, an die theoretiſche, weil es eine rein theoretiſche Conſtruction fordert. — Woher das Poſtulat ſeine zwingende Kraft entlehne, erklärt ſich zugleich daraus, daſs es practiſchen Forderungen verwandt iſt. Die intellectuelle Anſchauung iſt etwas, das man fordern und anmuthen kann; wer das Vermögen einer ſolchen nicht hat, ſollte es wenigſtens haben.

4) Was jeder, der uns bisher aufmerkſam gefolgt iſt, von ſelbſt einſieht, iſt, daſs der Anfang und das Ende dieſer Philoſophie Freyheit iſt, das abſolut Indemonſtrable, was ſich nur durch ſich ſelbſt beweiſt. — Was in allen andern Syſtemen der Freyheit den Untergang droht, wird in dieſem Syſtem aus ihr ſelbſt abgeleitet. — Das Seyn iſt in dieſem Syſtem nur die aufgehobene Freyheit. In einem Syſtem, das das Seyn zum Erſten und Höchſten macht, muſs nicht nur das Wiſſen die bloſse Copie eines urſprünglichen Seyns, ſondern auch alle Freyheit nur nothwendige Täuſchung ſeyn, weil man das Princip nicht kennt, deſſen Bewegungen ihre ſcheinbaren Aeuſserungen ſind.

Zweyter Hauptabſchnitt.

Allgemeine Deduction des transſcendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1. Der Idealismus iſt ſchon in unſerem erſten Grundſatze ausgedrückt. Denn weil das Ich unmittelbar durch ſein Gedachtwerden auch iſt, (denn es iſt nichts anders, als das Sichſelbſtdenken), ſo iſt der Satz Ich = Ich = dem Satz: Ich bin, anſtatt daſs der Satz A = A nur ſo viel ſagt: wenn A geſetzt iſt, iſt es ſich ſelbſt gleich geſetzt. Die Frage: iſt es denn geſetzt, iſt vom Ich gar nicht möglich. Iſt nun der Satz: Ich bin, Princip aller Philoſophie, ſo kann es auch keine Realität geben, als die der Realität dieſes Satzes gleich iſt. Aber dieſer Satz ſagt nicht, daſs ich für irgend etwas auſser mir, ſondern nur, daſs ich für mich ſelbſt bin. Alſo wird auch alles, was überhaupt iſt, nur für das Ich ſeyn können, eine andere Realität wird es überhaupt nicht geben.

2) Der allgemeinſte Beweis der allgemeinen

Idealität des Willens ist also der in der Wissenschaftslehre geführte durch unmittelbare Schlüsse aus dem Satz: Ich bin. Es ist aber noch ein anderer Beweis davon möglich, der factische, der in einem System des transscendentalen Idealismus selbst dadurch geführt wird, daſs man das ganze System des Willens wirklich aus jenem Princip ableitet. Da es nun hier nicht um Wissenschaftslehre, sondern um das System des Wissens selbst nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus zu thun ist, so können wir auch von der Wissenschaftsehre nur das allgemeine Resultat angeben, um von dem durch sie bestimmten Puncte aus, unsere Deduction des genannten Systems des Wissens anfangen zu können.

3) Wir würden sogleich zur Aufstellung der theoretischen und practischen Philosophie selbst gehen, wenn nicht diese Eintheilung selbst erst durch die Wissenschaftslehre deducirt werden müſste, welche ihrer Natur nach weder theoretisch noch practisch, sondern beides zugleich ist. Wir werden also vorerst den Beweis des nothwendigen Gegensatzes zwischen theoretischer und practischer Philosophie — den Beweis, daſs sich beide wechselseitig voraussetzen, und keine ohne die andere möglich ist, führen müſsen, wie ihn die Wissenschaftslehre führt, um auf diese allgemeine Principien das System beider selbst aufführen zu können. —

Der Beweis, dafs alles Wiffen aus dem Ich abgeleitet werden müfse, und dafs es keinen andern Grund der Realität des Wiffens gebe, läfst immer noch die Frage: wie denn das ganze Syftem des Wiffens, (z. B. die objective Welt mit allen ihren Beftimmungen, die Gefchichte u. f. w.) durch das Ich gefetzt fey, unbeantwortet. Es läfst fich auch dem hartnäckigften Dogmatiker demonftriren, dafs die Welt doch nur in Vorftellungen beftehe, die volle Ueberzeugung aber kommt erft dadurch, dafs man den Mechanismus ihres Entftehens aus dem innern Princip der geiftigen Thätigkeit vollftändig darlegt, denn es wird wohl Niemand feyn, der, wenn er fieht, wie die objective Welt mit allen ihren Beftimmungen ohne irgend eine äufsere Affection aus dem reinen Selbftbewufstfeyn fich entwickelt, noch eine von demfelben unabhängige Welt nöthig finde, welches ohngefähr die Meinung der mifsverftandenen Leibnitzifchen präftabilirten Harmonie ift. *) Aber ehe diefer Mechanismus felbft abgeleitet wird, entfteht die Frage, wie wir dazu kommen, einen folchen Mechanismus überhaupt

*) Nach derfelben producirt zwar jede einzelne Monade die Welt aus fich felbft, aber doch exiftirt diefe zugleich unabhängig von den Vorftellungen; allein nach Leibnitz felbft befteht die Welt, infofern fie reell ift, felbft wieder nur aus Monaden, mithin beruht alle Realität am Ende doch nur auf Vorftellkräften.

anzunehmen? Wir betrachten in dieser Ableitung das Ich als völlig blinde Thätigkeit. Wir wissen, dass das Ich ursprünglich nur Thätigkeit ist, aber wie kommen wir dazu, es als blinde Thätigkeit zu setzen? Diese Bestimmung muss zum Begriff der Thätigkeit erst hinzukommen. Dass man sich auf das Gefühl des Zwangs in unserem theoretischen Wissen beruft, und dann so schliesst: da das Ich ursprünglich nur Thätigkeit ist, so ist jene Gezwungenheit nur als blinde (mechanische) Thätigkeit zu begreifen, ist als Berufung auf ein Factum in einer Wissenschaft, wie die unsrige, nicht erlaubt; vielmehr muss das Daseyn jener Gezwungenheit aus der Natur des Ichs selbst erst deducirt werden; zudem setzt die Frage nach dem Grund jener Gezwungenheit eine ursprünglich freye Thätigkeit voraus, die mit jener gebundenen Eine ist. Und so ist es auch. Die Freyheit ist das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objectiven Welt nichts ausser uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eigenen freien Thätigkeit. Das Seyn überhaupt ist nur Ausdruck einer gehemmten Freyheit. Es ist also unsere freye Thätigkeit, die im Wissen gefesselt ist. Aber hinwiederum würden wir keinen Begriff einer eingeschränkten Thätigkeit haben, wenn nicht zugleich eine uneingeschränkte in uns wäre. Diese nothwendige Coëxistenz einer freyen aber begräntzten, und einer unbegräntzbaren Thätigkeit in einem und demselben identischen Subject muss, wenn sie über-

haupt ist, nothwendig seyn, und diese Nothwendigkeit zu deduciren; gehört der höheren Philosophie, welche theoretisch und practisch zugleich ist.

Wenn also das System der Philosophie selbst in theoretische und practische zerfällt, so muss sich allgemein beweisen lassen, dass das Ich ursprünglich schon, und kraft seines Begriffs nicht eingeschränkte (obgleich freye) Thätigkeit seyn kann, ohne zugleich uneingeschränkte Thätigkeit zu seyn, und umgekehrt. Dieser Beweis muss der theoretischen und practischen Philosophie selbst vorangehen.

Dass dieser Beweis der nothwendigen Coexistenz beyder Thätigkeiten im Ich zugleich ein allgemeiner Beweis des transscendentalen Idealismus überhaupt sey, wird aus dem Beweis selbst erhellen.

Der allgemeine Beweis des transscendentalen Idealismus wird allein aus dem im vorhergehenden abgeleiteten Satz geführt: durch den Act des Selbstbewusstseyns wird das Ich sich selbst zum Object.

In diesem Satz lassen sich sogleich zwei andere erkennen:

1) Das Ich ist überhaupt nur Object für sich

selbst, also für nichts äusseres. Setzt man eine Einwirkung auf das Ich von aussen, so müsste das Ich **Object** seyn für etwas äusseres. Allein das Ich ist für alles äussere nichts. Auf das Ich **als** Ich kann also nichts äusseres einwirken.

2) Das Ich **wird** Object; also **ist** es nicht ursprünglich Object. Wir halten uns an diesen Satz, um von ihm aus weiter zu schliessen.

a) Ist das Ich nicht ursprünglich Object, so ist es das Entgegengesetzte des Objects. Nun ist aber alles Objective etwas Ruhendes, Fixirtes, das selbst keiner Handlung fähig, sondern nur Object des Handelns ist. Also ist das Ich ursprünglich **nur** Thätigkeit. — Ferner im Begriff des Objects wird der Begriff eines Begräntzten oder Beschränkten gedacht. Alles Objective wird ebendadurch, dass es Object wird, endlich. Das Ich also ist ursprünglich (jenseits der Objectivität, die durch das Selbstbewusstseyn darein gesetzt wird,) unendlich — **also unendliche Thätigkeit.**

b) Ist das Ich ursprünglich unendliche Thätigkeit, so ist es auch Grund — und Inbegriff aller Realität. Denn läge ein Grund der Realität ausser ihm, so wäre seine unendliche Thätigkeit ursprünglich eingeschränkt.

c) Dass diese ursprünglich unendliche Thätig-

keit (dieſer Inbegriff aller Realität) Object für ſich ſelbſt, alſo endlich und begränzt werde, iſt Bedingung des Selbſtbewuſstſeyns. Die Frage iſt, wie dieſe Bedingung denkbar ſey? Das Ich iſt urſprünglich reines ins Unendliche gehendes Produciren, vermöge deſſen allein es niemals zum Product käme. Das Ich alſo, um für ſich ſelbſt zu entſtehen, (um nicht nur Producirendes, ſondern zugleich Producirtes zu ſeyn wie im Selbſtbewuſstſeyn,) muſs ſeinem Produciren Gräntzen ſetzen.

d) Aber das Ich kann ſein Produciren nicht begräntzen, ohne ſich etwas entgegenzuſetzen.

Beweis. Indem das Ich ſich als Produciren begräntzt, wird es ſich ſelbſt Etwas, d. h. es ſetzt ſich ſelbſt. Aber alles Setzen iſt ein beſtimmtes Setzen. Alles Beſtimmen aber ſetzt voraus ein abſolut unbeſtimmtes (z. B. jede geometriſche Figur den unendlichen Raum), jede Beſtimmung iſt alſo Aufhebung der abſoluten Realität, d. h. Negation.

Aber Negation eines Poſitiven iſt nicht möglich durch bloſse Privation, ſondern allein durch reelle Entgegenſetzung, (z. B. $1 + 0 = 1$, $1 - 1 = 0$).

Im Begriff des Setzens wird alſo nothwendig auch der Begriff eines Entgegenſetzens gedacht, alſo in der Handlung des Selbſtſetzens auch die

eines Setzens von Etwas, was dem Ich entgegengesetzt ist, und die Handlung des Selbstsetzens ist nur darum identisch und synthetisch zugleich.

Jenes ursprünglich Entgegengesetzte des Ichs entsteht aber nur durch die Handlung des Selbstsetzens, und ist abstrahirt von dieser Handlung schlechterdings nichts.

Das Ich ist eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade, die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von aussen herein kommen kann. Es würde also nie etwas Entgegengesetztes (ein Objectives) in sie kommen, wenn nicht durch die ursprüngliche Handlung des Selbstsetzens zugleich auch jenes gesetzt wäre.

Jenes Entgegengesetzte (das Nicht-Ich) kann also nicht wieder der Erklärungsgrund dieser Handlung seyn, wodurch das Ich für sich selbst endlich wird. Der Dogmatiker erklärt die Endlichkeit des Ichs unmittelbar aus dem Beschränktseyn durch ein Objectives; der Idealist muss seinem Princip zufolge die Erklärung umkehren. Die Erklärung des Dogmatikers leistet nicht, was sie verspricht. Hätten sich, wie er voraussetzt, das Ich und das Objective ursprünglich in die Realität gleichsam getheilt, so wäre das Ich nicht ursprünglich unendlich, wie es ist, da es erst durch den Act des Selbstbewusstseyns endlich wird. Da das Selbstbewusst-

feyn nur als Act begreiflich ist, so kann es nicht erklärt werden aus etwas, was nur eine Passivität begreiflich macht. Abgesehen davon, dafs das Objective mir erst durch das Endlichwerden entsteht, dafs das Ich erst durch den Act des Selbstbewufstseyns der Objectivität sich aufschliesst, dafs Ich und Object sich entgegengesetzt sind, wie positive und negative Gröfsen, dafs also dem Object nur diejenige Realität zukommen kann, die im Ich aufgehoben ist, so erklärt der Dogmatiker die Begräntztheit des Ichs nur so, wie sich die eines Objects erklären läfst, d. h. die Begräntztheit an und für sich, nicht aber ein Wissen um dieselbe. Das Ich als Ich aber ist nur dadurch begräntzt, dafs es sich als solches anschaut, denn ein Ich ist überhaupt nur, was es für sich selbst ist. Bis zur Erklärung des Begräntztseyns reicht die Erklärung des Dogmatikers, nicht aber bis zur Erklärung des Selbstanschauens in derselben. Das Ich soll eingeschränkt werden, ohne dafs es aufhöre, Ich zu seyn, d. h. nicht für ein Anschauendes aufser ihm, sondern für sich selbst. Was ist denn nun jenes Ich, für welches das andere eingeschränkt seyn soll? Ohne Zweifel ein Uneingeschränktes; das Ich also soll begräntzt werden, ohne dafs es aufhöre, unbegräntzt zu seyn. Es fragt sich, wie diefs denkbar sey?

Dafs das Ich nicht nur begräntzt sey, sondern auch sich selbst anschaue als solches, oder dafs es,

indem es begräntzt wird, zugleich unbegräntzt ſey, iſt nur dadurch möglich, daſs es ſich ſelbſt als begräntzt ſetzt, die Begräntzung ſelbſt hervorbringt. Das Ich bringt die Begräntzung ſelbſt hervor, heiſst: das Ich hebt ſich ſelbſt als abſolute Thätigkeit, d. h. es hebt ſich überhaupt auf. Dieſs iſt aber ein Widerſpruch, der aufgelöſt werden muſs, wenn nicht die Philoſophie in ihren erſten Principien ſich widerſprechen ſoll.

e. Daſs die urſprünglich unendliche Thätigkeit des Ichs ſich ſelbſt begräntze, d. h. in eine endliche verwandle (in Selbſtbewuſstſeyn) iſt nur dann begreiflich, wenn ſich beweiſen läſst, daſs das Ich als Ich unbegräntzt ſeyn kann, nur in ſo fern es begräntzt iſt, und umgekehrt, daſs es als Ich begräntzt, nur in ſo fern es unbegräntzt iſt.

f. In dieſem Satz ſind zwey andere enthalten.

A. Das Ich iſt als Ich unbegräntzt, nur indem es begräntzt wird.

Es fragt ſich, wie ſo etwas ſich denken laſſe?

aa) Das Ich iſt alles, was es iſt, nur für ſich ſelbſt. Das Ich iſt unendlich, heiſst alſo, es iſt unendlich für ſich ſelbſt. — Man ſetze einen Augenblick, das Ich ſey unendlich, aber ohne es für ſich

ſelbſt zu ſeyn, ſo wäre zwar ein Unendliches, aber dieſes Unendliche wäre nicht Ich. (Man verſinnliche ſich das Geſagte durch das Bild des unendlichen Raums, der ein Unendliches iſt, ohne Ich zu ſeyn, und der gleichſam das aufgelöste Ich, das Ich ohne Reflexion, repräſentirt.)

bb) Das Ich iſt unendlich für ſich ſelbſt, heiſst, es iſt unendlich für ſeine Selbſtanſchauung. Aber das Ich, indem es ſich anſchaut, wird endlich. Dieſer Widerſpruch iſt nur dadurch aufzulöſen, daſs das Ich in dieſer Endlichkeit ſich unendlich wird, d. h. daſs es ſich anſchaut als ein unendliches Werden.

cc) Aber ein Werden läſst ſich nicht denken als unter Bedingung einer Begräntzung. Man denke eine unendlich producirende Thätigkeit als ſich ausbreitend ohne Widerſtand, ſo wird ſie mit unendlicher Schnelligkeit produciren, ihr Product iſt ein Seyn, nicht ein Werden. Die Bedingung alles Werdens alſo iſt die Begräntzung, oder die Schranke.

dd) Aber das Ich ſoll nicht nur ein Werden, es ſoll ein unendliches Werden ſeyn. Damit es ein Werden ſey, muſs es beſchränkt ſeyn. Damit es ein unendliches Werden ſey, muſs die Schranke aufgehoben werden. (Wenn die producirende Thätigkeit nicht über ihr Product

(ihre Schranke) hinausſtrebt, ſo iſt das Product nicht productiv, d. h. es iſt kein Werden. Wann aber die Production in irgend einem beſtimmten Puncte vollendet, die Schranke alſo aufgehoben iſt, (denn die Schranke iſt nur im Gegenſatz gegen die Thätigkeit, die über ſie hinausſtrebt), ſo war die producirende Thätigkeit nicht unendlich.) Die Schranke ſoll alſo aufgehoben werden, und zugleich nicht aufgehoben werden. Aufgehoben, damit das Werden ein unendliches, nicht aufgehoben, damit es nie aufhöre, ein Werden zu ſeyn.

ee) Dieſer Widerſpruch kann nur durch den Mittelbegriff einer unendlichen Erweiterung der Schranke aufgelöſt werden. Die Schranke wird aufgehoben für jeden beſtimmten Punct, aber ſie wird nicht abſolut aufgehoben, ſondern nur in's Unendliche hinausgerückt.

Die (in's Unendliche erweiterte) Begräntztheit iſt alſo Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich ſeyn kann.

Die Begräntztheit jenes Unendlichen iſt alſo unmittelbar durch ſeine Ichheit, d. h. dadurch geſetzt, daſs es nicht blos ein Unendliches, ſondern zugleich ein Ich, d. h. ein Unendliches für ſich ſelbſt iſt.

B) Das Ich ist begräntzt nur dadurch, daſs es unbegräntzt ist.

Man setze, dem Ich werde eine Gräntze gesetzt, ohne sein Zuthun. Diese Gräntze falle in jeden beliebigen Punct C. Geht die Thätigkeit des Ichs nicht bis zu diesem Punct, oder gerade nur bis zu diesem Punct, so ist er keine Gräntze für das Ich. Allein daſs die Thätigkeit des Ichs auch nur bis zu dem Punct C. gehe, kann man nicht annehmen, ohne daſs es ursprünglich in's Unbestimmte hin, d. h. unendlich thätig sey. Der Punct C existirt also für das Ich selbst nur dadurch, daſs es über ihn hinausstrebt, aber jenseits dieses Puncts liegt die Unendlichkeit, denn zwischen dem Ich und der Unendlichkeit liegt nichts als dieser Punct. Also ist das unendliche Streben des Ichs selbst Bedingung, unter welcher es begräntzt wird, d. h. seine Unbegräntztheit ist Bedingung seiner Begräntztheit.

g) Aus den beyden Sätzen A) und B) wird auf folgende Art weiter geschlossen;

aa) Wir konnten die Begräntztheit des Ichs nur deduciren als Bedingung seiner Unbegräntztheit. Nun ist aber die Schranke Bedingung der Unbegräntztheit nur dadurch, daſs sie in's Unendliche erweitert wird. Aber das Ich kann die Schranke nicht erweitern, ohne auf sie zu handeln, und nicht auf sie handeln, ohne daſs sie unabhängig von die-

sem Handeln existirt. Die Schranke wird also reell, nur durch das Ankämpfen des Ichs gegen die Schranke. Richtete das Ich nicht seine Thätigkeit dagegen, so wäre sie keine Schranke für das Ich, d. h. (weil sie nur negativ — in Bezug auf das Ich setzbar ist,) sie wäre überhaupt nicht.

Die Thätigkeit, welche gegen die Schranke sich richtet, ist nach dem Beweis von B) keine andere, als die ursprünglich in's Unendliche gehende Thätigkeit des Ichs, d. h. diejenige Thätigkeit, welche allein dem Ich jenseits des Selbstbewuſstseyns zukommt.

bb) Nun erklärt aber diese ursprünglich unendliche Thätigkeit allerdings, wie die Schranke reell, nicht aber, wie sie auch ideell werden, d. h. sie erklärt wohl das Begräntztseyn des Ichs überhaupt, nicht aber sein Wissen um die Begräntztheit, oder sein Begräntztseyn für sich selbst.

cc) Nun muſs aber die Schranke zugleich reell und ideell seyn. Reell d. h. unabhängig vom Ich, weil das Ich sonst nicht wirklich begränzt ist, ideell, abhängig vom Ich, weil das Ich sonst sich nicht selbst setzt, anschaut als begränzt. Beyde Behauptungen, die, daſs die Schranke reell, und die, daſs sie blos ideell sey, sind aus dem Selbstbewuſstseyn zu deduciren. Das Selbstbewuſstseyn sagt, daſs das Ich für sich selbst begräntzt sey;

damit es begräntzt ſey, muſs die Schranke unabhängig ſeyn von der begräntzten Thätigkeit, damit begräntzt für ſich ſelbſt, abhängig vom Ich. Der Widerſpruch dieſer Behauptungen iſt alſo nur aufzulöſen durch einen Gegenſatz, der im Selbſtbewuſstſeyn ſelbſt ſtatthat. Die Schranke iſt abhängig vom Ich heiſst: es iſt in ihm eine andere Thätigkeit auſser der begräntzten, von welcher ſie unabhängig ſeyn muſs. Es muſs alſo auſser jener in's Unendliche gehenden Thätigkeit, die wir, weil ſie allein reell begräntzbar iſt, die reelle nennen wollen, eine andere im Ich ſeyn, die wir die ideelle nennen können. Die Schranke iſt reell für die ins Unendliche gehende, oder — weil eben dieſe unendliche Thätigkeit im Selbſtbewuſstſeyn begräntzt werden ſoll — für die objective Thätigkeit des Ichs, ideell alſo für eine entgegengeſetzte, nichtobjective, an ſich unbegräntzbare Thätigkeit, welche jetzt genauer charakteriſirt werden muſs.

dd) Es ſind uns auſser jenen beyden Thätigkeiten, deren eine wir vorerſt blos poſtuliren als nothwendig zur Erklärung der Begräntztheit des Ichs keine andern Factoren des Selbſtbewuſstſeyns gegeben. Die zweyte ideelle oder nichtobjective Thätigkeit muſs alſo von der Art ſeyn, daſs durch ſie zugleich der Grund des Begräntztwerdens der objectiven, und des Wiſſens um dieſes Begräntztſeyn gegeben iſt. Da nun die ideelle urſprünglich nur als die anſchauende (ſubjective) von jener ge-

ſetzt iſt, um durch ſie die Begräntztheit des Ichs als Ich zu erklären, ſo muſs angeſchaut - und begräntztwerden für die zweyte, objective, Thätigkeit Eins und daſſelbe ſeyn. Dies iſt zu erklären aus dem Grundcharakter des Ich. Die zweyte Thätigkeit, wenn ſie Thätigkeit eines Ich ſeyn ſoll, muſs zugleich begräntzt werden, und angeſchaut werden als begräntzt, denn eben in dieſer Identität des Angeſchautwerdens und Seyns liegt die Natur des Ich. Dadurch, daſs die reelle Thätigkeit begräntzt iſt, muſs ſie auch angeſchaut, und dadurch, daſs ſie angeſchaut wird, auch begräntzt werden, beydes muſs abſolut Eines ſeyn.

ee) Beyde Thätigkeiten, ideelle und reelle, ſetzen ſich wechſelſeitig voraus. Die reelle urſprünglich in's Unendliche ſtrebende, aber zum Behuf des Selbſtbewuſstſeyns zu begräntzende Thätigkeit iſt nichts ohne ideelle, für welche ſie in ihrer Begräntztheit unendlich iſt, (nach dd). Hinwiederum iſt die ideelle Thätigkeit nichts, ohne anzuſchauende, begräntzbare, eben deſswegen reelle.

Aus dieſer wechſelſeitigen Vorausſetzung beyder Thätigkeiten zum Behuf des Selbſtbewuſstſeyns wird der ganze Mechanismus des Ich abzuleiten ſeyn.

ff) So wie ſich beyde Thätigkeiten wechſelſeitig vorausſetzen, ſo auch Idealismus und

Realismus. Reflectire ich blos auf die ideelle Thätigkeit, so entsteht mir Idealismus, oder die Behauptung, daſs die Schranke blos durch das Ich gesetzt ist. Reflectire ich blos auf die reelle Thätigkeit, so entsteht mir Realismus, oder die Behauptung, daſs die Schranke unabhängig vom Ich ist. Reflectire ich auf beyde zugleich, so entsteht mir ein drittes aus beyden, was man Ideal-Realismus nennen kann, oder was wir bisher durch den Namen transscendentaler Idealismus bezeichnet haben.

gg) In der theoretischen Philosophie wird die Idealität der Schranke erklärt, (oder: wie die Begräntztheit, die ursprünglich nur für das freye Handeln existirt, Begräntztheit für das Wissen werde?) die practische Philosophie hat die Realität der Schranke, (oder: wie die Begräntztheit, die ursprünglich eine blos subjective ist, objectiv werde?) zu erklären. Theoretische Philosophie also ist Idealismus, practische Realismus, und nur beyde zusammen das vollendete System des transscendentalen Idealismus.

Wie sich Idealismus und Realismus wechselseitig voraussetzen, so theoretische und practische Philosophie, und im Ich selbst ist ursprünglich Eins und verbunden, was wir zum Behuf des jetzt aufzustellenden Systems trennen müssen.

Dritter Hauptabſchnitt.

Syſtem der theoretiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1. Das Selbſtbewuſstſeyn, von dem wir ausgehen, iſt Ein abſoluter Act, und mit dieſem Einen Act iſt nicht nur das Ich ſelbſt mit allen ſeinen Beſtimmungen, ſondern, wie aus dem vorhergehenden Abſchnitt hinlänglich deutlich iſt, auch alles andere geſetzt, was für das Ich überhaupt geſetzt iſt. Unſer erſtes Geſchäft in der theoretiſchen Philoſophie wird alſo die Deduction dieſes abſoluten Acts ſeyn.

Um aber den ganzen Inhalt dieſes Acts zu finden, ſind wir genöthigt, ihn auseinanderzulegen, und in mehrere einzelne Acte gleichſam zu zerſplittern. Dieſe einzelnen Acte werden vermittelnde Glieder jener Einen abſoluten Syntheſis ſeyn.

Aus dieſen einzelnen Acten allen zuſammengenommen laſſen wir ſucceſſiv, vor unſern Augen

gleichsam entstehen, was durch die Eine absolute Synthesis, in der sie alle befasst sind, zugleich und auf einmal gesetzt ist.

Das Verfahren dieser Deduction ist folgendes:

Der Act des Selbstbewusstseyns ist ideell und reell zugleich und durchaus. Durch denselben wird, was reell gesetzt ist, unmittelbar auch ideell, und was ideell gesetzt wird, auch reell gesetzt. Diese durchgängige Identität des ideellen und reellen Gesetztseyns im Act des Selbstbewusstseyns kann in der Philosophie nur als successiv entstehend vorgestellt werden. Diess geht auf folgende Art zu.

Der Begriff, von dem wir ausgehen ist der des Ichs, d. h. des Subject-Objects, zu dem wir uns durch absolute Freyheit erheben. Durch jenen Act nun ist für uns, die wir philosophiren, Etwas in das Ich als Object, desswegen aber noch nicht in das Ich als Subject gesetzt, (für das Ich selbst ist in Einem und demselben Act, was reell gesetzt ist, auch ideell gesetzt), unsere Untersuchung wird also so lange fortgehen müssen, bis dasselbe, was für uns in das Ich als Object gesetzt ist, auch in das Ich als Subject für uns gesetzt ist, d. h. so lange, bis für uns das Bewusstseyn unseres Objects mit dem unsrigen zusammentrifft, also bis das Ich selbst für uns bis zu dem Punct gekommen ist, von dem wir ausgegangen sind.

Dieſes Verfahren iſt nothwendig gemacht durch unſer Object und durch unſere Aufgabe, weil wir, was im abſoluten Act des Selbſtbewuſstſeyns abſolut vereinigt iſt — Subject und Object — zum Behuf des Philoſophirens, d. h. um jene Vereinigung vor unſern Augen entſtehen zu laſſen, beſtändig auseinanderhalten müſsen.

2) Die Unterſuchung wird ſich dem vorhergehenden zufolge in zwei Abſchnitte theilen. Vorerſt werden wir die abſolute Syntheſis, die im Act des Selbſtbewuſstſeyns enthalten iſt, ableiten, hernach die Mittelglieder dieſer Syntheſis aufſuchen müſsen.

I.

Deduction der absoluten im Act des Selbstbewufstseyns enthaltenen Synthesis.

1. Wir gehen von dem im Vorhergehenden bewiesenen Satz aus: die Schranke mufs zugleich ideell und reell seyn. Ist diefs, so mufs, weil eine ursprüngliche Vereinigung von ideellem und reellem nur in einem absoluten Act denkbar ist, die Schranke durch einen Act gesetzt seyn, und dieser Act selbst mufs zugleich ideell und reell seyn.

2. Aber ein solcher Act ist nur das Selbstbewufstseyn, also mufs auch alle Begräntztheit erst durch das Selbstbewufstseyn gesetzt und mit dem Selbstbewufstseyn gegeben seyn.

a) Der ursprüngliche Act des Selbstbewufstseyns ist zugleich ideell und reell. Das Selbstbewufstseyn ist in seinem Princip blos ideell, aber durch dasselbe entsteht uns das Ich als blos reell. Durch den Act der Selbstanschauung wird das Ich unmittelbar auch begräntzt; angeschaut werden und Seyn ist Eins und dasselbe.

b) Durch das Selbstbewufstseyn allein wird die

Schranke gesetzt, sie hat also keine andere Realität, als die sie durch das Selbstbewusstseyn erlangt. Dieser Act ist das Höhere, das Begräntztseyn das Abgeleitete. Für den Dogmatiker ist das Beschränktseyn das Erste, das Selbstbewusstseyn das Zweite. Diess ist undenkbar, weil das Selbstbewusstseyn Act, und die Schranke, um Schranke des Ichs zu seyn, zugleich abhängig und unabhängig vom Ich seyn muss. Diess lässt sich (Abschn. II.) nur dadurch denken, dass das Ich = ist einer Handlung, in welcher zwey entgegengesetzte Thätigkeiten sind, Eine, die begräntzt wird, von welcher ebendesswegen die Schranke unabhängig ist, und eine die begräntzend, ebendesswegen unbegräntzbar ist.

3) Diese Handlung ist eben das Selbstbewusstseyn. Jenseits des Selbstbewusstseyns ist das Ich blosse Objectivität. Dieses blos Objective (ebendesswegen ursprünglich Nichtobjective, weil Objectives ohne Subjectives unmöglich ist), ist das Einzige an sich, was es giebt. Erst durch das Selbstbewusstseyn kommt die Subjectivität hinzu. Dieser ursprünglich blos objectiven, im Bewusstseyn begräntzten Thätigkeit wird entgegengesetzt die begräntzende, welche ebendesswegen selbst nicht Object werden kann. — Zum Bewusstseyn kommen, und begräntzt seyn, ist Eins und dasselbe. Blos das, was an mir begräntzt ist, so zu sagen, kommt zum Bewusstseyn; die begräntzende Thätigkeit fällt ausser-

halb alles Bewuſstſeyns, eben darum, weil ſie Urſache alles Begräntztſeyns iſt. Die Begräntztheit muſs als unabhängig von mir erſcheinen, weil ich nur mein Begräntztſeyn erblicken kann, nie die Thätigkeit, wodurch es geſetzt iſt.

4) Dieſe Unterſcheidung zwiſchen begräntzender und begräntzter Thätigkeit vorausgeſetzt, iſt weder die begräntzende, noch die begräntzte Thätigkeit die, welche wir Ich nennen. Denn das Ich iſt nur im Selbſtbewuſstſeyn, aber weder durch dieſe noch durch jene iſolirt gedacht entſteht uns das Ich des Selbſtbewuſstſeyns.

a) Die begräntzende Thätigkeit kommt nicht zum Bewuſstſeyn, wird nicht Object, ſie iſt alſo die Thätigkeit des reinen Subjects. Aber das Ich des Selbſtbewuſstſeyns iſt nicht reines Subject, ſondern Subject und Object zugleich.

b) Die begräntzte Thätigkeit iſt nur die, die zum Object wird, das blos Objective im Selbſtbewuſstſeyn. Aber das Ich des Selbſtbewuſstſeyns iſt weder reines Subject, noch reines Object, ſondern beydes zugleich.

Weder durch die begräntzende, noch durch die begräntzte Thätigkeit für ſich kommt es alſo zum Selbſtbewuſstſeyn. Es iſt ſonach eine dritte aus beyden zuſammengeſetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbſtbewuſstſeyns entſteht.

5) Diese dritte zwischen der begräntzten und der begräntzenden schwebende Thätigkeit, durch welche das Ich erst entsteht, ist, weil Produciren und Seyn vom Ich Eins ist, nichts anders als das Ich des Selbstbewufstseyns selbst.

Das Ich ist also selbst eine zusammengesetzte Thätigkeit, das Selbstbewufstseyn selbst ein synthetischer Act.

6) Um diese dritte, synthetische, Thätigkeit genauer zu bestimmen, mufs erst der Streit der entgegengesetzten Thätigkeiten, aus denen sie zusammengeht, genauer bestimmt werden.

a) Jener Streit ist nicht sowohl ein Streit ursprünglich, dem Subject, als vielmehr den Richtungen nach entgegengesetzter Thätigkeiten, da beyde Thätigkeiten Eines und desselben Ichs sind. Der Ursprung beyder Richtungen ist dieser. — Das Ich hat die Tendenz, das Unendliche zu produciren, diese Richtung mufs gedacht werden als gehend nach aufsen (als centrifugal), aber sie ist als solche nicht unterscheidbar, ohne eine nach innen auf das Ich als Mittelpunct zurückgehende Thätigkeit. Jene nach aufsen gehende, ihrer Natur nach unendliche Thätigkeit ist das Objective im Ich, diese auf das Ich zurückgehende ist nichts anders, als das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Durch diese Handlung überhaupt trennt sich Inneres und

Aeuſseres im Ich, mit dieſer Trennung iſt ein Widerſtreit im Ich geſetzt, der nur aus der Nothwendigkeit des Selbſtbewuſstſeyns zu erklären iſt. Warum das Ich ſich ſeiner urſprünglich bewuſst werden müſse, iſt nicht weiter zu erklären, denn es iſt nichts anders, als Selbſtbewuſstſeyn. Aber im Selbſtbewuſstſeyn eben iſt ein Streit entgegengeſetzter Richtungen nothwendig.

Das Ich des Selbſtbewuſstſeyns iſt das nach dieſen entgegengeſetzten Richtungen gehende. Es beſteht nur in dieſem Streit, oder vielmehr es iſt ſelbſt dieſer Streit entgegengeſetzter Richtungen. So gewiſs das Ich ſeiner ſelbſt bewuſst iſt, ſo gewiſs muſs jener Widerſtreit entſtehen und unterhalten werden. Es fragt ſich, w i e er unterhalten werde?

Zwei entgegengeſetzte Richtungen heben ſich auf, vernichten ſich, der Widerſtreit alſo, ſo ſcheint es, kann nicht fortdauern. Daraus würde abſolute Unthätigkeit entſtehen, denn da das Ich nichts iſt, als Streben, ſich ſelbſt gleich zu ſeyn, ſo iſt der einzige Beſtimmungsgrund zur Thätigkeit für das Ich ein fortdauernder Widerſpruch in ihm ſelbſt. Nun vernichtet aber jeder Widerſpruch an und für ſich ſich ſelbſt. Kein Widerſpruch kann beſtehen, als etwa d u r c h das Beſtreben ſelbſt, ihn zu unterhalten, oder zu denken, durch dieſes Dritte ſelbſt kommt eine Art von Identität, eine wechſelſeitige Beziehung der beyden entgegengeſetzten Glieder auf einander in ihn.

Der urſprüngliche Widerſpruch im Weſen des Ichs ſelbſt iſt weder aufzuheben, ohne daſs das Ich ſelbſt aufgehoben wird, noch kann er an und für ſich fortdauren. Er wird nur fortdauren durch die Nothwendigkeit fortzudauren, d. h. durch das aus ihm reſultirende Streben ihn zu unterhalten, und dadurch Identität in ihn zu bringen.

(Es kann ſchon aus dem bisherigen geſchloſſen werden, daſs die im Selbſtbewuſstſeyn ausgedrückte Identität keine urſprüngliche, ſondern eine hervorgebrachte und vermittelte iſt. Das Urſprüngliche iſt der Streit entgegengeſetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Reſultirende. Urſprünglich ſind wir uns zwar nur der Identität bewuſst, aber durch das Nachforſchen nach den Bedingungen des Selbſtbewuſstſeyns hat ſich gezeigt, daſs ſie nur eine vermittelte, ſynthetiſche ſeyn kann).

Das Höchſte, deſſen wir uns bewuſst werden, iſt die Identität des Subjects und Objects, allein dieſe iſt an ſich unmöglich, ſie kann es nur durch ein Drittes Vermittelndes ſeyn. Da das Selbſtbewuſstſeyn eine Duplicität von Richtungen iſt, ſo muſs das Vermittelnde eine Thätigkeit ſeyn, die zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen ſchwebt.

b) Bis jetzt haben wir die beyden Thätigkeiten nür in ihrer entgegengeſetzten Richtung betrach-

tet, es ist noch unentschieden, ob beyde gleich unendlich sind, oder nicht. Da aber vor dem Selbstbewusstseyn kein Grund ist, eine oder die andere als endlich zu setzen, so wird auch der Streit jener beyden Thätigkeiten, (denn dass sie überhaupt im Widerstreit sind, ist so eben gezeigt worden), ein unendlicher seyn. Dieser Streit wird also auch nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können. Da wir nun die Identität des Selbstbewusstseyns (die Vereinigung jenes Widerstreits) in der Einen Handlung des Selbstbewusstseyns denken, so muss in dieser Einen Handlung eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten, d. h. sie muss eine absolute Synthesis seyn, und wenn für das Ich alles nur durch sein Handeln gesetzt ist, eine Synthesis, durch welche alles gesetzt ist, was für das Ich überhaupt gesetzt ist.

Wie das Ich zu dieser absoluten Handlung getrieben, oder wie jenes Zusammendrängen einer Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten möglich sey, ist nur auf folgende Art einzusehen.

Im Ich sind ursprünglich Entgegengesetzte, Subject und Object, beyde heben sich auf, und doch ist keines ohne das andere möglich. Das Subject behauptet sich nur im Gegensatz gegen das Object, das Object nur im Gegensatz

gegen das Subject, d. h. keines von beyden kann reell werden, ohne das andere zu vernichten, aber bis zur Vernichtung des Einen durch das Andere kann es nie kommen, eben defswegen, weil jedes nur im Gegenſatz gegen das Andere das iſt, was es iſt. Beyde ſollen alſo vereinigt ſeyn, denn keines kann das Andere vernichten, doch können ſie auch nicht zuſammen beſtehen. Der Streit iſt alſo nicht ſowohl ein Streit zwiſchen beyden Factoren, als zwiſchen dem Unvermögen, die unendlich Entgegengeſetzten zu vereinigen, auf der einen, und der Nothwendigkeit es zu thun, wenn nicht die Identität des Selbſtbewuſstſeyns aufgehoben werden ſoll, auf der andern Seite. Gerade dieſs, daſs Subject und Object abſolut Entgegengeſetzte ſind, ſetzt das Ich in die Nothwendigkeit, eine Unendlichkeit von Handlungen in Einer abſoluten zuſammenzudrängen. Wäre im Ich keine Entgegenſetzung, ſo wär in ihm überhaupt keine Bewegung, keine Production, alſo auch kein Product. Wäre die Entgegenſetzung nicht eine abſolute, ſo wäre die vereinigende Thätigkeit gleichfalls nicht abſolut, nicht nothwendig und unwillkührlich.

7) Der bisher deducirte Progreſſus von einer abſoluten Antitheſis zur abſoluten Syntheſis läſst ſich nun auch ganz formell vorſtellen. Wenn wir das objective Ich (die Theſis) als abſolute Realität vorſtellen, ſo wird das ihm Entgegengeſetzte abſolute Negation ſeyn müſsen. Aber abſolute

Realität ist eben deſswegen, weil ſie abſolut iſt, keine Realität, beyde Entgegengeſetzte alſo ſind in der Entgegenſetzung blos ideell. Soll das Ich reell, d. h. ſich ſelbſt Object werden, ſo muſs Realität in ihm aufgehoben werden, d. h. es muſs aufhören, abſolute Realität zu ſeyn. Aber eben ſo: ſoll das Entgegengeſetzte reell werden, ſo muſs es aufhören abſolute Negation zu ſeyn. Sollen beyde reell werden, ſo müſsen ſie in die Realität gleichſam ſich theilen. Aber dieſe Theilung der Realität zwiſchen beyden, dem Sub- und Objectiven, iſt eben nicht möglich, als durch eine dritte, zwiſchen beyden ſchwebende Thätigkeit des Ichs, und dieſe dritte iſt wiederum nicht möglich, wenn nicht beyde Entgegengeſetzte ſelbſt Thätigkeiten des Ichs ſind.

Dieſer Fortgang von Theſis zur Antitheſis und von da zur Syntheſis iſt alſo in dem Mechanismus des Geiſtes urſprünglich gegründet, und inſofern er blos formell iſt, (z. B. in der wiſſenſchaftlichen Methode), abſtrahirt von jenem urſprünglichen, materiellen, welchen die Transſcendental-Philoſophie aufſtellt.

II.

Deduction der Mittelglieder der absoluten Synthesis.

Vorerinnerung.

Zu dieser Deduction sind uns durch das bisherige folgende Data gegeben.

1. Das Selbstbewusstseyn ist der absolute Act, durch welchen für das Ich alles gesetzt ist.

Unter diesem Act wird nicht etwa der mit Freyheit hervorgebrachte, den der Philosoph postulirt, und welcher eine höhere Potenz des ursprünglichen ist, sondern der ursprüngliche, der, weil er Bedingung alles Begräntzt- und Bewusstseyns ist, selbst nicht zum Bewusstseyn kommt, verstanden. Es entsteht vor allem die Frage, von welcher Art jener Act sey, ob er ein willkührlicher oder unwillkührlicher sey? Jener Act kann weder willkührlich, noch unwillkührlich genannt werden; denn diese Begriffe gelten nur in der Sphäre der

Erklärbarkeit überhaupt; eine Handlung, die willkührlich oder unwillkührlich ist, setzt schon Begräntztheit (Bewusstseyn) voraus. Diejenige Handlung, welche Ursache alles Begräntztseyns, und aus keiner andern mehr erklärbar ist, muss absolut frey seyn. Absolute Freyheit aber ist identisch mit absoluter Nothwendigkeit. Könnten wir uns z. B. ein Handeln in Gott denken, so müsste es absolut frey seyn, aber diese absolute Freyheit wäre zugleich absolute Nothwendigkeit, weil in Gott kein Gesetz und kein Handeln denkbar ist, was nicht aus der innern Nothwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Ein solcher Act ist der ursprüngliche des Selbstbewusstseyns, absolut frey, weil er durch nichts ausser dem Ich bestimmt ist, absolut nothwendig, weil er aus der innern Nothwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht.

Nun entsteht aber die Frage, wodurch der Philosoph sich jenes ursprünglichen Acts versichere, oder um ihn wisse? Offenbar nicht unmittelbar, sondern nur durch Schlüsse. Ich finde nämlich durch Philosophie, dass ich mir selbst in jedem Augenblick nur durch einen solchen Act entstehe, ich schliesse also, dass ich ursprünglich gleichfalls nur durch einen solchen entstanden seyn kann. Ich finde, dass das Bewusstseyn einer objectiven Welt in jeden Moment meines Bewusstseyns verflochten ist, ich schliesse also, dass etwas Objectives ursprünglich schon in die Synthesis des Selbstbewusst-

ſeyns mit eingehen, und aus dem evolvirten Selbſtbewuſstſeyn wieder hervorgehen muſs.

Wenn nun aber der Philoſoph auch jenes Acts als Acts ſich verſichert, wie verſichert er ſich ſeines beſtimmten Gehalts? Ohne Zweifel durch die freye Nachahmung dieſes Acts, mit welcher alle Philoſophie beginnt. Woher weiſs denn aber der Philoſoph, daſs jener ſecundäre, willkührliche Act identiſch ſey mit jenem urſprünglichen und abſolut freyen? Denn wenn durch das Selbſtbewuſstſeyn alle Begräntzung, alſo auch alle Zeit erſt entſteht, ſo kann jener urſprüngliche Act nicht in die Zeit ſelbſt fallen; daher kann man vom Vernunftweſen an ſich ſo wenig ſagen, es habe angefangen zu ſeyn, als man ſagen kann, es habe ſeit aller Zeit exiſtirt, das Ich als Ich iſt abſolut ewig, d. h. auſser aller Zeit; nun fällt aber jener ſecundäre Act nothwendig in einen beſtimmten Zeitmoment, woher weiſs der Philoſoph, daſs dieſer mitten in die Zeitreihe fallende Act übereinſtimmt mit jenem auſser aller Zeit fallenden, durch welchen alle Zeit erſt conſtituirt wird? — Das Ich, einmal in die Zeit verſetzt, iſt ein ſteter Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung; nun ſteht es allerdings in ſeiner Gewalt, dieſe Reihe durch Reflexion zu unterbrechen, mit der abſoluten Unterbrechung jener Succeſſion beginnt alles Philoſophiren, von jetzt an wird dieſelbe Succeſſion willkührlich, die vorher unwillkührlich war; aber woher weiſs der

Philoſoph, daſs dieſer in die Reihe ſeiner Vorſtellungen, durch Unterbrechung gekommene Act derſelbe ſey, mit jenem urſprünglichen, mit welchem die ganze Reihe beginnt?

Wer nur überhaupt einſieht, daſs das Ich nur durch eigenes Handeln entſteht, wird auch einſehen, daſs mir durch die willkührliche Handlung mitten in der Zeitreihe, durch welche nur das Ich entſteht, nichts anders entſtehen kann, als was mir urſprünglich und jenſeits aller Zeit dadurch entſteht. Nun dauert überdieſs jener urſprüngliche Act des Selbſtbewuſstſeyns immer fort, denn die ganze Reihe meiner Vorſtellungen iſt nichts anders, als Evolution jener Einen Syntheſis. Dazu gehört, daſs ich mir in jedem Augenblick eben ſo entſtehen kann, wie ich mir urſprünglich entſtehe. Was ich bin, bin ich nur durch mein Handeln, (denn ich bin abſolut frey), aber durch dieſes beſtimmte Handeln entſteht mir immer nur das Ich, alſo muſs ich ſchlieſsen, daſs es auch urſprünglich durch daſſelbe Handeln entſteht. —

Eine allgemeine Reflexion, welche an das Geſagte ſich anſchlieſst, findet hier ihre Stelle. Wenn die erſte Conſtruction der Philoſophie Nachahmung einer urſprünglichen iſt, ſo werden alle ihre Conſtructionen nur ſolche Nachahmungen ſeyn. So lange das Ich in der urſprünglichen Evolution der abſoluten Syntheſis begriffen iſt, iſt nur Eine Reihe

von Handlungen, die der urſprünglichen und nothwendigen, ſo bald ich dieſe Evolution unterbreche, und mich freywillig in den Anfangspunct der Evolution zurückverſetze, entſteht mir eine neue Reihe, in welcher frey iſt, was in der erſten nothwendig war. Jene iſt das Original, dieſe die Copie oder Nachahmung. Iſt in der zweyten Reihe nicht mehr und nicht weniger, als in der erſten, ſo iſt die Nachahmung vollkommen, es entſteht eine wahre und vollſtändige Philoſophie. Im entgegengeſetzten Falle entſteht eine falſche und unvollſtändige.

Philoſophie überhaupt iſt alſo nichts anders, als freye Nachahmung, freye Wiederholung der urſprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der Eine Act des Selbſtbewuſstſeyns ſich evolvirt. Die erſte Reihe iſt in Bezug auf die zweyte reell, dieſe in Bezug auf jene ideell. Es ſcheint unvermeidlich, daſs in die zweyte Reihe Willkühr ſich einmiſche, denn die Reihe wird frey begonnen, und fortgeführt, aber die Willkühr darf nur formell ſeyn, und nicht den Inhalt der Handlung beſtimmen.

Die Philoſophie, weil ſie das urſprüngliche Entſtehen des Bewuſstſeyns zum Object hat, iſt die einzige Wiſſenſchaft, in welcher jene doppelte Reihe iſt. In jeder andern Wiſſenſchaft iſt nur Eine Reihe. Das philoſophiſche Talent beſteht nun

eben nicht allein darinn, die Reihe der ursprünglichen Handlungen frey wiederholen zu können, sondern hauptsächlich darinn, sich in dieser freyen Wiederholung wieder der ursprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewuſst zu werden.

2. Das Selbstbewuſstseyn (das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Thätigkeiten. Die Eine, ursprünglich ins Unendliche gehende werden wir die reelle, objective, begräntzbare nennen, die andere, die Tendenz, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen, heiſst die ideelle, subjective, unbegräntzbare.

3) Beyde Thätigkeiten werden ursprünglich als gleich unendlich gesetzt. Die begräntzbare als endlich zu setzen ist uns schon durch die ideelle (die reflectirende der ersten) ein Grund gegeben. Wie also die ideelle Thätigkeit begräntzt werden könne, muſs erst abgeleitet werden. Der Act des Selbstbewuſstseyns, von dem wir ausgehen, erklärt uns zunächst nur, wie die objective, nicht wie die subjective Thätigkeit begräntzt werde, und da die ideelle Thätigkeit als Grund alles Begräntztseyns der objectiven gesetzt ist, so wird sie ebendeſswegen, nicht als ursprünglich unbegräntzt, (daher begräntzbar wie diese), sondern als schlechthin unbegräntzbar gesetzt. Wenn jene als ursprünglich unbe-

gräntzte, aber ebendeſswegen begräntzbare der Materie nach frey, aber der Form nach eingeſchränkt iſt, ſo wird dieſe als urſprünglich unbegräntzbare, ebendeſswegen wenn ſie begräntzt wird, der Materie nach nicht frey, und nur der Form nach frey ſeyn. Auf dieſer Unbegräntzbarkeit der ideellen Thätigkeit beruht alle Conſtruction der theoretiſchen Philoſophie, in der practiſchen möchte ſich wohl das Verhältniſs umkehren.

4) Da ſonach (2. 3.) im Selbſtbewuſstſeyn ein unendlicher Widerſtreit iſt, ſo iſt in dem Einen abſoluten Act, von dem wir ausgehen, eine Unendlichkeit von Handlungen, welche ganz zu durchſchauen, Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe iſt, — (wenn ſie je vollſtändig gelöſt wäre, ſo müſste uns der ganze Zuſammenhang der objectiven Welt, und alle Beſtimmungen der Natur bis ins unendlich Kleine herab enthüllt ſeyn) — vereinigt, und zuſammengedrängt. Die Philoſophie kann alſo nur diejenigen Handlungen, die in der Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns gleichſam Epoche machen, aufzählen, und in ihrem Zuſammenhang miteinander aufſtellen. (So iſt z. B. die Empfindung eine Handlung des Ichs, die, wenn alle Zwiſchenglieder derſelben dargelegt werden könnten, uns auf eine Deduction aller Qualitäten in der Natur führen müſste, was unmöglich iſt).

Die Philoſophie iſt alſo eine Geſchichte des

Selbſtbewuſstſeyns, die verſchiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine abſolute Syntheſis ſucceſſiv zuſammengeſetzt wird.

5) Das progreſſive Princip in dieſer Geſchichte iſt die ideelle als unbegräntzbar vorausgeſetzte Thätigkeit. Die Aufgabe der theoretiſchen Philoſophie: die Idealität der Schranke zu erklären, iſt = der, zu erklären, wie auch die bis jetzt als unbegräntzbar angenommene ideelle Thätigkeit begräntzt werden könne.

Erſte Epoche,

von der urſprünglichen Empfindung bis zur productiven Anſchauung.

A.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme, ſich als begräntzt anzuſchauen.

Auflöſung.

Indem die entgegengeſetzten Thätigkeiten des Selbſtbewuſstſeyns ſich in einer dritten durchdringen, entſteht ein Gemeinſchaftliches aus beyden.

Es fragt ſich: welche Charactere dieſes Gemeinſchaftliche haben werde? Da es Product entgegengeſetzter unendlicher Thätigkeiten iſt, iſt es nothwendig ein Endliches. Es iſt nicht der Streit jener Thätigkeiten in Bewegung gedacht, es iſt der fixirte Streit. Es vereinigt entgegengeſetzte Richtungen, aber Vereinigung entgegengeſetzter Richtungen = Ruhe. Doch muſs es etwas reelles ſeyn,

denn die Entgegengesetzten, welche vor der Synthesis blos ideell sind, sollen durch die Synthesis reell werden. Es ist also nicht zu denken, als eine Vernichtung beyder Thätigkeiten an einander, sondern als ein Gleichgewicht, auf das sie sich wechselseitig reduciren, und dessen Fortdauer durch die fortdaurende Concurrenz beyder Thätigkeiten bedingt ist.

(Das Product könnte also characterisirt werden als ein reelles Unthätiges, oder als ein unthätiges Reelles. Was reell ist, ohne thätig zu seyn, ist der blosse Stoff, ein blosses Product der Einbildungskraft, was ohne Form nie existirt, und auch hier nur als Mittelglied der Untersuchung vorkommt. — Die Unbegreiflichkeit des Hervorbringens (Schaffens) der Materie auch dem Stoff nach, verliert sich durch diese Erklärung schon hier. Aller Stoff ist blosser Ausdruck eines Gleichgewichts entgegengesetzter Thätigkeiten, die sich wechselseitig auf ein blosses Substrat von Thätigkeit reduciren. (Man denke sich den Hebel, beyde Gewichte wirken nur auf das Hypomochlion, welches also das gemeinschaftliche Substrat ihrer Thätigkeit ist). — Jenes Substrat entsteht überdiess nicht etwa willkührlich durch freye Production, sondern völlig unwillkührlich, mittelst einer dritten Thätigkeit, die so nothwendig ist, als die Identität des Selbstbewusstseyns).

Dieses dritte Gemeinschaftliche, wenn es fort-

dauerte, wäre in der That eine Conſtruction des Ichs ſelbſt, nicht als bloſsen Objects, ſondern als Subjects und Objects zugleich. (Im urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns ſtrebt das Ich ſich blos Object überhaupt zu werden, aber dieſs kann es nicht, ohne (für den Beobachter) eben dadurch ein Gedoppeltes zu werden. Dieſer Gegenſatz muſs ſich in einer gemeinſchaftlichen Conſtruction aus beyden, Subject und Object aufheben. Wenn nun das Ich in dieſer Conſtruction ſich anſchaute, ſo würde es ſich nicht mehr blos als Object, ſondern als Subject und Object zugleich (als vollſtändiges Ich) zum Object.)

2) Aber dieſes Gemeinſchaftliche dauert nicht fort.

a) Da die ideelle Thätigkeit in jenem Streit ſelbſt mitbegriffen iſt, ſo muſs ſie auch mit begränzt werden. Beyde Thätigkeiten können nicht auf einander bezogen werden, noch in einem Gemeinſchaftlichen ſich durchdringen, ohne wechſelſeitig durch einander eingeſchränkt zu werden. Denn die ideelle Thätigkeit iſt nicht nur die verneinende (privative), ſondern reell - entgegengeſetzte oder negative der andern. Sie iſt (ſo viel wir bis jetzt einſehen) poſitiv wie die andere, nur im entgegengeſetzten Sinn, alſo auch der Einſchränkung eben ſo fähig wie die andre.

b) Aber die ideelle Thätigkeit ist als schlechthin unbegräntzbar gesetzt worden, also kann sie auch nicht wirklich begräntzt werden, und da die Fortdauer des Gemeinschaftlichen durch die Concurrenz beyder Thätigkeiten bedingt ist (1.), kann auch das Gemeinschaftliche nicht fortdauern.

(Bliebe das Ich bey jener ersten Construction stehen, oder könnte jenes Gemeinschaftliche wirklich fortdauern, so wäre das Ich leblose Natur, ohne Empfindung und ohne Anschauung. Dass die Natur von der todten Materie herauf bis zur Sensibilität sich bildet, ist in der Naturwissenschaft, (für welche das Ich nur die von vorn sich schaffende Natur ist), eben nur dadurch zu erklären, dass auch in ihr das Product des ersten Aufhebens der beyden Entgegengesetzten nicht fortdauern kann).

3) Es wurde so eben gesagt (1.), wenn das Ich in jenem Gemeinschaftlichen sich anschaute, so würde es eine vollständige Anschauung von sich selbst (als Subject und Object) haben; aber diese Anschauung eben ist unmöglich, weil die anschauende Thätigkeit selbst in der Construction mit begriffen ist. Da aber das Ich unendliche Tendenz sich anzuschauen ist, so ist leicht einzusehen, dass die anschauende Thätigkeit in der Construction nicht begriffen bleiben kann. Von jener Durchdringung beyder Thätigkeiten wird also nur die reelle als be-

gräntzt, die ideelle aber als schlechthin unbegräntzt zurück bleiben.

4) Die reelle Thätigkeit also ist durch den abgeleiteten Mechanismus begräntzt, aber noch ohne es für das Ich selbst zu seyn. Nach der Methode der theoretischen Philosophie: was in das reelle Ich (für den Beobachter) gesetzt ist, auch für das ideelle zu deduciren, wendet sich die ganze Untersuchung auf die Frage, wie das reelle Ich auch für das ideelle begräntzt werden könne, und auf diesem Punct steht die Aufgabe: zu erklären: wie das Ich dazu komme, sich als begräntzt anzuschauen.

a) Die reelle jetzt begräntzte Thätigkeit soll gesetzt werden als Thätigkeit des Ichs, d. h. es muss ein Grund der Identität zwischen ihr und dem Ich aufgezeigt werden. Da diese Thätigkeit dem Ich zugeschrieben, also zugleich von ihm unterschieden werden soll, so muss sich auch ein Unterscheidungsgrund beyder aufzeigen lassen.

Was wir hier Ich nennen, ist blos die ideelle Thätigkeit. Der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund muss also in Einer von beyden Thätigkeiten gesucht werden. Der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund aber liegt immer im Bezogenen, nun ist die ideelle Thätigkeit hier zugleich die beziehende, also muss er in der reellen gesucht werden.

Der Unterſcheidungsgrund beyder Thätigkeiten iſt die in die reelle Thätigkeit geſetzte Gräntze, denn die ideelle iſt die ſchlechthin unbegräntzbare, die reelle jetzt die begräntzte. Der Beziehungsgrund beyder muſs gleichfalls in der reellen geſucht werden, d. h. in der reellen muſs ſelbſt etwas Ideelles enthalten ſeyn. Es fragt ſich, wie dieſs denkbar ſey? Beyde ſind blos unterſcheidbar durch die Gräntze, denn auch die entgegengeſetzten Richtungen beyder ſind eben nur durch die Gräntze unterſcheidbar. Die Gräntze nicht geſetzt, iſt im Ich bloſse Identität, in der ſich nichts unterſcheiden läſst. Die Gräntze geſetzt ſind in ihm zwey Thätigkeiten, begräntzende und begräntzte, ſubjective und objective. Beyde Thätigkeiten haben alſo das Eine wenigſtens gemein, daſs ſie urſprünglich beyde ſchlechthin nichtobjectiv, d. h. weil wir noch keinen andern Character der ideellen kennen, beyde gleich ideell ſind.

b) Dieſs vorausgeſetzt können wir auf folgende Art weiter ſchlieſsen.

Die ideelle bis jetzt unbegräntzte Thätigkeit iſt unendliche Tendenz des Ichs, ſich in der reellen Object zu werden. Vermöge deſſen, was in der reellen Thätigkeit ideell iſt, (was ſie zu einer Thätigkeit des Ichs macht,) kann ſie auf die ideelle bezogen werden, unddas Ich ſich in ihr anſchauen, (das erſte Sichſelbſtobjectwerden des Ichs).

Aber das Ich kann die reelle Thätigkeit nicht als identisch anschauen mit sich, ohne zugleich das Negative in ihr, was sie zu einer nichtideellen macht, als Etwas sich fremdes zu finden. Das Positive, was beyde zu Thätigkeiten des Ichs macht, haben beyde gemein, das Negative gehört nur der reellen an, insofern das anschauende Ich im Objectiven das Positive erkennt, ist Anschauendes und Angeschautes Eins, insofern es in ihm das Negative findet, ist das Findende mit dem Gefundenen nicht mehr Eins. Das Findende ist das schlechthin unbegräntzbare und unbegräntzte, das Gefundene das Begräntzte.

Die Gräntze selbst erscheint als Etwas, von dem abstrahirt, das gesetzt und nicht gesetzt werden kann, als zufälliges; das Positive in der reellen Thätigkeit, als das, wovon nicht abstrahirt werden kann. Die Gräntze kann eben deswegen nur als ein Gefundenes, d. h. dem Ich Fremdes, seiner Natur Entgegengesetztes erscheinen.

Das Ich ist der absolute Grund alles Setzens. Dem Ich ist etwas entgegengesetzt heisst also, es ist etwas gesetzt, was nicht durch das Ich gesetzt ist. Das Anschauende muss also im Angeschauten etwas (die Begräntztheit) finden, was nicht durch das Ich als Anschauendes gesetzt ist.

(Es zeigt sich hier zuerst sehr deutlich der

Unterschied zwischen dem Standpunct des Philosophen und dem seines Objects. Wir, die wir philosophiren, wissen, dass das Begräntztseyn des Objectiven seinen einzigen Grund im Anschauenden oder Subjectiven hat. Das anschauende Ich selbst weiss es nicht, und kann es nicht wissen, wie jetzt deutlich wird. Anschauen und Begräntzen ist ursprünglich Eins. Aber das Ich kann nicht zugleich anschauen, und sich anschauen als anschauend, also auch nicht als begräntzend. Es ist darum nothwendig, dass das Anschauende, das im Objectiven nur sich selbst suchende, das Negative in ihm finde, als nicht durch sich selbst gesetzt. Wenn der Philosoph gleichfalls behauptet, dass es so sey, (wie im Dogmatismus), so ist es, weil er beständig mit seinem Object coalescirt, und auf demselben Standpunct mit ihm ist).

Das Negative wird gefunden als nicht gesetzt durch das Ich, und es ist eben desswegen das, was überhaupt blos gefunden werden kann, (was sich späterhin in das blos Empirische verwandelt).

Das Ich findet das Begräntztseyn als nichtgesetzt durch sich selbst, heisst so viel, als: das Ich findet es gesetzt durch ein dem Ich Entgegengesetztes, d. h. das Nicht-Ich. Das Ich kann also sich nicht anschauen als begräntzt, ohne dieses Begräntztseyn als Affection eines Nicht-Ichs anzuschauen.

Der Philosoph, der auf diesem Standpunct stehen bleibt, kann das Empfinden, (denn daſs das Selbstanschauen in der Begräntztheit, so wie es bis jetzt abgeleitet ist, nichts anders sey, als das, was in der allgemeinen Sprache Empfinden heiſst, ist von selbst offenbar), nicht anders erklären, als aus der Affection eines Dings an sich. Da durch die Empfindung nur die Bestimmtheit in die Vorstellungen kommt, so wird er auch nur diese aus jener Affection erklären. Denn daſs das Ich bey den Vorstellungen blos empfange, bloſse Receptivität sey, kann er wegen der darinn begriffenen Spontaneität und selbst darum nicht behaupten, weil sogar in den Dingen selbst, (so wie sie vorgestellt werden), die unverkennbare Spur einer Thätigkeit des Ichs vorkommt. Jene Einwirkung wird also auch nicht von den Dingen, so wie wir sie uns vorstellen, sondern von den Dingen, so wie sie unabhängig von den Vorstellungen sind, herrühren. Was also an den Vorstellungen Spontaneität ist, wird als dem Ich, was Receptivität, als den Dingen an sich angehörig, betrachtet werden. Eben so, was an den Objecten positiv ist, wird als Product des Ich, was daran negativ ist, (das Accidentelle), als Product des Nicht-Ich angesehen werden.

Daſs das Ich sich finde als eingeschränkt durch etwas ihm Entgegengesetztes, ist aus dem Mechanismus des Empfindens selbst abgeleitet worden. Eine Folge davon ist allerdings, daſs alles

Accidentelle (alles was zur Begräntztheit gehört) uns als das Inconſtructible, aus dem Ich unerklärbare, erſcheinen muſs, indeſs das Poſitive an den Dingen als Conſtruction des Ichs ſich begreifen läſst. Allein der Satz, daſs das Ich (unſer Object) ſich finde als begräntzt durch ein Entgegengeſetztes, wird eingeſchränkt dadurch, daſs das Ich dieſes Entgegengeſetzte doch nur in ſich findet.

Es wird nicht behauptet, es ſey im Ich Etwas ihm abſolut entgegengeſetztes, ſondern das Ich finde in ſich Etwas, als ihm abſolut entgegengeſetzt. Das Entgegengeſetzte iſt im Ich, heiſst: es iſt dem Ich abſolut entgegengeſetzt; das Ich findet Etwas als ſich entgegengeſetzt, heiſst: es iſt dem Ich entgegengeſetzt nur in Bezug auf ſein Finden, und die Art dieſes Findens; und ſo iſt es auch.

Das Findende iſt die unendliche Tendenz, ſich ſelbſt anzuſchauen, in welcher das Ich rein ideell, und abſolut unbegräntzbar iſt. Das worinn gefunden wird, iſt nicht das reine, ſondern das afficirte Ich. Findendes und das worinn gefunden wird, ſind ſich alſo ſelbſt entgegengeſetzt. Was im Gefundenen iſt, iſt für das Findende, aber auch nur inſofern es das Findende iſt, etwas Fremdartiges.

Deutlicher. Das Ich als unendliche Tendenz

zur Selbſtanſchauung, findet in ſich als dem Angeſchauten, oder was daſſelbe iſt (weil Angeſchautes und Anſchauendes in dieſem Act nicht unterſchieden werden) in ſich etwas ihm Fremdartiges. Aber was iſt denn das Gefundene (oder Empfundene) bey dieſem Finden? Das Empfundene iſt doch wieder nur das Ich ſelbſt. Alles Empfundene iſt ein unmittelbar Gegenwärtiges, ſchlechthin unvermitteltes, dieſs liegt ſchon im Begriff des Empfindens. Das Ich findet allerdings etwas Entgegengeſetztes, dieſes Entgegengeſetzte aber doch nur in ſich ſelbſt. Aber im Ich iſt nichts als Thätigkeit; dem Ich kann alſo nichts entgegengeſetzt ſeyn, als die Negation der Thätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengeſetztes in ſich, heiſst alſo, es findet in ſich aufgehobene Thätigkeit. — Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Object; keine Empfindung giebt uns einen Begriff von einem Object, ſie iſt das ſchlechthin Entgegengeſetzte des Begriffs, (der Handlung), alſo Negation von Thätigkeit. Der Schluſs von dieſer Negation auf ein Object als ſeine Urſache iſt ein weit ſpäterer, deſſen Gründe ſich abermals im Ich ſelbſt aufzeigen laſſen.

Wenn nun das Ich immer nur ſeine aufgehobene Thätigkeit empfindet, ſo iſt das Empfundene nichts vom Ich verſchiedenes, es empfindet nur ſich ſelbſt, was der gemeine philoſophiſche Sprachgebrauch ſchon dadurch ausgedrückt hat, daſs er das Empfundene etwas blos Subjectives nennt.

Zusätze.

1. Die Möglichkeit der Empfindung beruht nach dieser Deduction.

a) Auf dem gestörten Gleichgewicht beyder Thätigkeiten. — Das Ich kann also auch nicht in der Empfindung schon sich als Subject-Object, sondern nur als einfaches begräntztes Object anschauen, die Empfindung also ist nur diese Selbstanschauung in der Begräntztheit.

b) Auf der unendlichen Tendenz des ideellen Ichs, sich in dem reellen anzuschauen. Diess ist nicht möglich, als mittelst dessen, was die ideelle Thätigkeit, (das Ich ist jetzt sonst nichts), und die reelle mit einander gemein haben, d. h. vermittelst des Positiven in ihr; das Gegentheil wird also vermittelst des Negativen in ihr geschehen. Das Ich wird also auch jenes Negative in sich nur finden, d. h. nur empfinden können.

2. Die Realität der Empfindung beruht darauf, dass das Ich das Empfundene nicht anschaut, als durch sich gesetzt. Es ist Empfundenes, nur in so fern es das Ich anschaut als nicht gesetzt durch sich. Dass also das Negative durch das Ich gesetzt sey, können zwar wir, aber unser Object, das Ich, kann es nicht sehen, aus dem sehr natürlichen Grund, dass angeschaut und begräntzt wer-

den vom Ich Eins und daſſelbe iſt. Das Ich wird (objectiv) begräntzt, dadurch, daſs es ſich (ſubjectiv) anſchaut; nun kann aber das Ich nicht zugleich ſich objectiv anſchauen, und ſich anſchauen als anſchauend, alſo auch nicht ſich anſchauen als begräntzend. Auf dieſer Unmöglichkeit, im urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns zugleich ſich Object zu werden, und ſich anzuſchauen als ſich Object werdend, beruht die Realität aller Empfindung.

Die Täuſchung, als ob das Begräntztſeyn etwas dem Ich abſolut fremdes ſey, was nur durch Affection eines Nicht - Ich erklärbar iſt, entſteht alſo blos dadurch, daſs der Act, wodurch das Ich Begräntztes wird, ein von dem, wodurch es ſich anſchaut, als begräntzt, verſchiedener Act iſt, nicht zwar der Zeit nach, denn im Ich iſt alles zugleich, was wir ſucceſſiv vorſtellen, wohl aber der Art nach.

Der Act, wodurch das Ich ſich ſelbſt begräntzt, iſt kein anderer, als der des Selbſtbewuſstſeyns, bey welchem, als Erklärungsgrund alles Begräntztſeyns, wir ſchon deſswegen ſtehen bleiben müſsen, weil, wie irgend eine Affection von auſsen ſich in ein Vorſtellen oder Wiſſen verwandle, ſchlechthin unbegreiflich iſt. Geſetzt auch, daſs ein Object auf das Ich, wie auf ein Object wirke, ſo könnte doch eine ſolche Affection immer nur etwas Homogenes, d. h. wiederum nur ein objectives Beſtimmt-

ſeyn hervorbringen. Denn das Geſetz der Cauſalität gilt nur zwiſchen gleichartigen Dingen (Dingen derſelben Welt), und reicht nicht aus einer Welt in die andere. Wie alſo ein urſprüngliches Seyn ſich in ein Wiſſen verwandle, wäre nur dann begreiflich, wenn ſich zeigen lieſse, daſs auch die Vorſtellung ſelbſt eine Art des Seyns ſey, welches allerdings die Erklärung des Materialismus iſt, ein Syſtem, das dem Philoſophen erwünſcht ſeyn müſste, wenn es nur wirklich leiſtete, was es verſpricht. Allein ſo wie der Materialismus bis jetzt iſt, iſt er völlig unverſtändlich, und ſo wie er verſtändlich wird, iſt er vom transſcendentalen Idealismus in der That nicht mehr verſchieden. — Das Denken als eine materielle Erſcheinung zu erklären, iſt nur dadurch möglich, daſs man die Materie ſelbſt zu einem Geſpenſt, zur bloſsen Modification einer Intelligenz macht, deren gemeinſchaftliche Functionen das Denken und die Materie ſind. Mithin treibt der Materialismus ſelbſt auf das Intelligente als das Urſprüngliche zurück. Es kann freylich ebenſowenig davon die Rede ſeyn, das Seyn aus dem Wiſſen ſo zu erklären, daſs jenes die Wirkung von dieſem wäre, es iſt zwiſchen beyden überhaupt kein Cauſalitäts-Verhältniſs möglich, und beyde können nie zuſammentreffen, wenn ſie nicht wie im Ich urſprünglich Eins ſind. Das Seyn (die Materie) als productiv betrachtet, iſt ein Wiſſen, das Wiſſen als Product betrachtet, ein Seyn. Iſt das Wiſſen überhaupt productiv, ſo muſs es ganz und durchein, nicht nur zum Theil pro-

ductiv ſeyn, es kann nichts von auſsen in das Wiſſen kommen, denn alles was iſt, iſt mit dem Wiſſen identiſch, und nichts iſt auſser ihm. Wenn der eine Factor der Vorſtellung im Ich liegt, ſo muſs es auch der andere, denn im Object ſind beyde unzertrennlich. Man ſetze z. B., nur der Stoff gehöre den Dingen an, ſo muſs dieſer Stoff, eh er zum Ich gelangt, wenigſtens im Uebergange vom Ding zur Vorſtellung, formlos ſeyn, was ohne Zweifel undenkbar iſt.

Wenn nun aber die urſprüngliche Begräntztheit durch das Ich ſelbſt geſetzt iſt, wie kommt es dazu, ſie zu empfinden, d. h. als etwas ihm Entgegengeſetztes anzuſehen? Alle Realität der Erkenntniſs haftet an der Empfindung, und eine Philoſophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, iſt darum ſchon eine miſslungene. Denn ohne Zweifel beruht die Wahrheit aller Erkenntniſs auf dem Gefühl des Zwangs, das ſie begleitet. Das Seyn (die Objectivität) drückt immer nur ein Begräntztſeyn der anſchauenden oder producirenden Thätigkeit aus. In dieſem Theil des Raums iſt ein Cubus, heiſst nichts anders als: in dieſem Theil des Raums kann meine Anſchauung nur in der Form des Cubus thätig ſeyn. Der Grund aller Realität der Erkenntniſs iſt alſo der von der Anſchauung unabhängige Grund der Begräntztheit. Ein Syſtem, das dieſen Grund aufhebt, wäre ein dogmatiſcher, transſcendenter Idealismus. Es wird gegen den transſcendenta-

len Idealismus zum Theil mit Gründen geſtritten, die nur gegen jenen beweiſend ſind, von dem man gar nicht einſieht, wie er einer Widerlegung bedürfe, ſo wie er auch nie in eines Menſchen Kopf gekommen iſt. Wenn derjenige Idealismus ein dogmatiſcher iſt, welcher behauptet, die Empfindung ſey unerklärbar aus Eindrücken von auſsen, in der Vorſtellung ſey nichts, auch nicht das Accidentelle, was einem Ding an ſich angehöre, ja es laſſe ſich bey einem ſolchen Eindruck auf das Ich nicht einmal etwas vernünftiges denken, ſo iſt es der unſrige allerdings. Die Realität des Willens aber würde nur ein Idealismus aufheben, der die urſprüngliche Begräntztheit frey und mit Bewuſstſeyn hervorbringen lieſse, anſtatt daſs der transſcendentale uns in Anſehung derſelben ſo wenig frey ſeyn läſst, als es der Realiſt nur immer verlangen mag. Er behauptet nur, das Ich empfinde niemals das Ding ſelbſt, (denn ein ſolches exiſtirt in dieſem Moment noch nicht), oder auch etwas von dem Ding in das Ich übergehendes, ſondern unmittelbar nur ſich ſelbſt, ſeine eigene aufgehobene Thätigkeit. Er unterläſst nicht, zu erklären, warum es deſſen unerachtet nothwendig ſey, daſs wir jene nur durch die ideelle Thätigkeit geſetzte Beſchränktheit als etwas dem Ich völlig fremdes anſchauen.

Dieſe Erklärung giebt der Satz, daſs der Act, wodurch das Ich objectiv begräntzt wird, ein

von dem, wodurch es für ſich ſelbſt begräntzt wird, verſchiedener Act iſt. Der Act des Selbſtbewuſstſeyns erklärt nur das Begräntztwerden der objectiven Thätigkeit. Aber das Ich, in ſo fern es ideell iſt, iſt eine unendliche Selbſtreproduction, (*vis ſui reproductiva in infinitum*); die ideelle Thätigkeit weiſs von keiner Begräntztheit, indem ſie auf die urſprüngliche Gräntze trifft; durch ſie findet ſich alſo das Ich nur als begräntzt. Der Grund, daſs das Ich in dieſer Handlung ſich begräntzt findet, kann nicht in der gegenwärtigen Handlung liegen, er liegt in einer vergangenen. In der gegenwärtigen iſt alſo das Ich begräntzt ohne ſein Zuthun, aber daſs es ſich begräntzt findet ohne ſein Zuthun, iſt auch alles, was in der Empfindung liegt, und Bedingung aller Objectivität des Wiſſens iſt. Dafür nun, daſs uns die Begräntztheit erſcheine als etwas von uns unabhängiges, nicht durch uns hervorgebrachtes, dafür iſt durch den Mechanismus des Empfindens, dadurch geſorgt, daſs der Act, wodurch alle Begräntztheit geſetzt wird, als Bedingung alles Bewuſstſeyns ſelbſt, nicht zum Bewuſstſeyn kommt.

3. Alle Begräntztheit entſteht uns nur durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns. Es iſt nöthig, bey dieſem Satz noch zu verweilen, da es ohne Zweifel dieſer iſt, der die meiſten Schwierigkeiten in dieſer Lehre macht.

Die urſprüngliche Nothwendigkeit ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden, auf ſich ſelbſt zurückzugehen, iſt ſchon die Begräntztheit, aber es iſt die Begräntztheit ganz und vollſtändig.

Nicht für jede einzelne Vorſtellung entſteht eine neue Begräntztheit; mit der im Selbſtbewuſstſeyn enthaltenen Syntheſis iſt die Begräntztheit ein für allemal geſetzt, es iſt dieſe Eine urſprüngliche, innerhalb welcher das Ich beſtändig bleibt, aus der es nie herauskommt, und die in den einzelnen Vorſtellungen nur auf verſchiedene Weiſe ſich entwickelt.

Die Schwierigkeiten, die man in dieſer Lehre findet, haben groſsentheils ihren Grund in der Nichtunterſcheidung der urſprünglichen und der abgeleiteten Begräntztheit.

Die urſprüngliche Begräntztheit, welche wir mit allen Vernunftweſen gemein haben, beſteht darinn, daſs wir überhaupt endlich ſind. Vermöge derſelben ſind wir nicht von andern Vernunftweſen, ſondern von der Unendlichkeit geſchieden. Aber alle Begräntztheit iſt nothwendig eine beſtimmte, es läſst ſich nicht denken, daſs eine Begräntztheit überhaupt entſtehe, ohne daſs zugleich eine beſtimmte entſtehe; die beſtimmte muſs alſo durch einen und denſelben Act mit der Be-

gräntztheit überhaupt entſtehen. Der Act des Selbſtbewuſstſeyns iſt eine abſolute Syntheſis, alle Bedingungen des Bewuſstſeyns entſtehen durch dieſen einen Act zugleich, alſo auch die beſtimmte Begräntztheit, welche eben ſo, wie die Begräntztheit überhaupt, Bedingung des Bewuſstſeyns iſt.

Daſs ich überhaupt begräntzt bin, folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs, ſich Object zu werden; die Begräntztheit überhaupt iſt alſo erklärbar, aber die Begräntztheit überhaupt läſst die beſtimmte völlig frey, und doch entſtehen beyde durch einen und denſelben Act. Beydes zuſammengenommen, daſs die beſtimmte Begräntztheit nicht beſtimmt ſeyn kann durch die Begräntztheit überhaupt, und daſs ſie doch mit dieſer zugleich und durch Einen Act entſteht, macht, daſs ſie das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philoſophie iſt. So gewiſs freylich, als ich überhaupt begräntzt bin, muſs ich es auf beſtimmte Art ſeyn, und dieſe Beſtimmtheit muſs in's Unendliche gehen, dieſe in's Unendliche gehende Beſtimmtheit macht meine ganze Individualität; nicht alſo, daſs ich auf beſtimmte Art begräntzt bin, ſondern die Art dieſer Begräntztheit ſelbſt iſt das Unerklärbare. Es läſst ſich z. B. im allgemeinen wohl ableiten, daſs ich zu einer beſtimmten Ordnung von Intelligenzen, nicht aber gerade daſs ich zu dieſer Ordnung gehöre, daſs ich in

dieſer Ordnung eine beſtimmte Stelle, nicht aber, daſs ich gerade dieſe einnehme. So läſst ſich als nothwendig ableiten, daſs es überhaupt ein Syſtem unſerer Vorſtellungen gebe, nicht aber, daſs wir auf dieſe beſtimmte Sphäre von Vorſtellungen eingeſchränkt ſeyen. Wenn wir freylich die beſtimmte Begräntztheit ſchon vorausſetzen, läſst ſich aus dieſer die Begräntztheit der einzelnen Vorſtellungen ableiten; die beſtimmte Begräntztheit iſt alsdann nur das, worinn wir die Begräntztheit aller einzelnen Vorſtellungen zuſammenfaſſen, alſo aus ihnen auch wieder ableiten können; z. B. wenn wir einmal vorausſetzen, daſs dieſer beſtimmte Theil des Univerſums, und in demſelben dieſer beſtimmte Weltkörper die unmittelbare Sphäre unſerer äuſsern Anſchauung ſey, ſo läſst ſich wohl auch ableiten, daſs in dieſer beſtimmten Begräntztheit dieſe beſtimmten Anſchauungen nothwendig ſind. Denn könnten wir unſer ganzes Planetenſyſtem vergleichen, ſo könnten wir ohne Zweifel ableiten, warum unſere Erde gerade aus dieſen und keinen andern Materien beſteht, warum ſie gerade dieſe und keine andere Phänomene zeigt, warum alſo, dieſe Anſchauungsſphäre einmal vorausgeſetzt, in der Reihe unſerer Anſchauungen eben dieſe, und keine andere vorkommen. Nachdem wir einmal durch die ganze Syntheſis unſeres Bewuſstſeyns in dieſe Sphäre verſetzt ſind, ſo wird in derſelben nichts vorkommen können, was ihr widerſpräche, und nicht noth-

wendig wäre. Dieſs folgt aus der urſprünglichen Conſequenz unſeres Geiſtes, die ſo groſs iſt, daſs jede Erſcheinung, die uns jetzt eben vorkommt, dieſe beſtimmte Begräntztheit vorausgeſetzt, dergeſtalt nothwendig iſt, daſs, wenn ſie nicht vorkäme, das ganze Syſtem unſerer Vorſtellungen in ſich ſelbſt widerſprechend wäre.

B.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich sich selbst als empfindend anschaue?

Erklärung.

Das Ich empfindet, indem es sich selbst als ursprünglich begräntzt anschaut. Dieses Anschauen ist eine Thätigkeit, aber das Ich kann nicht zugleich anschauen, und sich anschauen, als anschauend. Es wird also in dieser Handlung sich gar keiner Thätigkeit bewußt; daher wird im Empfinden überall nicht der Begriff einer Handlung, sondern nur der eines Leidens gedacht. Im gegenwärtigen Moment ist das Ich für sich selbst nur das Empfundene. Denn das Einzige, was überhaupt empfunden wird, ist seine reale eingeschränkte Thätigkeit, welche allerdings dem Ich zum Object wird. Es ist auch Empfindendes, aber bloß für uns, die wir philosophiren, nicht für sich selbst. Der Gegensatz, welcher zugleich mit der Empfindung gesetzt wird, (der zwischen dem Ich und dem Ding an sich), ist eben deswegen auch nicht für das Ich selbst, sondern nur für uns im Ich gesetzt.

Dieſer Moment des Selbſtbewuſstſeyns ſoll künftig der der urſprünglichen Empfindung heiſsen. Es iſt derjenige, in welchem das Ich ſich in der urſprünglichen Begräntztheit anſchaut, ohne daſs es dieſer Anſchauung ſich bewuſst, oder ohne daſs ihm dieſe Anſchauung ſelbſt wieder zum Object würde. In dieſem Moment iſt das Ich im Empfundenen ganz fixirt, und gleichſam verloren.

Die Aufgabe iſt alſo genauer beſtimmt dieſe: wie das Ich, das bis jetzt blos Empfundenes war, Empfindendes und Empfundenes zugleich werde?

Aus dem urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns konnte nur das Begräntztſeyn deducirt werden. Sollte das Ich begräntzt ſeyn für ſich ſelbſt, ſo muſste es ſich als ſolches anſchauen; dieſe Anſchauung, das Vermittelnde des unbegräntzten Ichs mit dem begräntzten, war der Act der Empfindung, von welchem aber aus dem angezeigten Grunde im Bewuſstſeyn die bloſse Spur einer Paſſivität zurückbleibt. Jener Act des Empfindens muſs alſo ſelbſt wieder zum Object gemacht, und gezeigt werden, wie auch dieſer in's Bewuſstſeyn komme. Es iſt leicht vorauszuſehen, daſs wir dieſe Aufgabe nur durch einen neuen Act werden löſen können.

Dieſs iſt ganz gemäſs dem Gang der ſyntheti-

ſchen Methode. — Zwey Gegenſätze a und b (Subject und Object) werden vereinigt durch die Handlung x, aber in x iſt ein neuer Gegenſatz, c und d (Empfindendes und Empfundenes), die Handlung x wird alſo ſelbſt wieder zum Object; ſie iſt ſelbſt nur erklärbar durch eine neue Handlung = z, welche vielleicht wieder einen Gegenſatz enthält, u. ſ. f.

Auflöſung.

I.

Das Ich empfindet, wenn es in ſich findet etwas ihm Entgegengeſetztes, d. h. weil das Ich nur Thätigkeit iſt, eine reelle Negation der Thätigkeit, ein Afficirtſeyn. Aber um Empfindendes zu ſeyn für ſich ſelbſt, muſs das Ich (das ideelle) jene Paſſivität, welche bis jetzt blos im reellen iſt, in ſich ſetzen, welches ohne Zweifel nur durch Thätigkeit geſchehen kann.

Wir ſind hier eben an dem Punct, um welchen der Empirismus von jeher herumgegangen iſt, ohne ihn aufklären zu können. Der Eindruck von auſsen erklärt mir auch nur die Paſſivität der Empfindung, er erklärt höchſtens eine Rückwirkung auf das einwirkende Object, ohngefähr wie ein geſtoſsener elaſtiſcher Körper den andern zurückſtöſst, oder ein Spiegel das auf ihn fallende Licht reflectirt; aber er erklärt nicht die Rückwirkung, das

Zurückgehen des Ichs auf ſich ſelbſt, erklärt nicht, wie es den Eindruck von auſsen auf ſich als Ich, als Anſchauendes bezieht. Das Object geht nie in ſich ſelbſt zurück, und bezieht keinen Eindruck auf ſich; es iſt ebendeſswegen ohne Empfindung.

Das Ich kann alſo nicht Empfindendes ſeyn für ſich ſelbſt, ohne überhaupt thätig zu ſeyn. Das Ich nun, was hier thätig iſt, kann nicht das begräntzte ſeyn, ſondern nur das unbegräntzbare. Aber dieſes ideelle Ich iſt unbegräntzt nur im Gegenſatz gegen die objective jetzt begräntzte Thätigkeit, alſo nur inwieferne es über die Gräntze hinausgeht. Wenn man darauf reflectirt, was in jeder Empfindung vorgeht, ſo wird man finden, daſs in jeder etwas ſeyn muſs, was um den Eindruck weiſs, aber doch von ihm unabhängig iſt, und über ihn hinausgeht; denn ſelbſt das Urtheil, daſs der Eindruck von einem Object herrühre, ſetzt eine Thätigkeit voraus, die nicht an dem Eindruck haftet, ſondern auf etwas jenſeits des Eindrucks geht. Das Ich alſo iſt nicht Empfindendes, wenn nicht in ihm eine über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit iſt. Vermöge derſelben ſoll das Ich, um für ſich ſelbſt empfindend zu ſeyn, das Fremdartige in ſich (das ideelle) aufnehmen; dieſes Fremdartige iſt aber ſelbſt wieder im Ich, es iſt die aufgehobene Thätigkeit des Ichs. Das Verhältniſs dieſer beyden Thä-

tigkeiten muſs jetzt der Folge wegen genauer beſtimmt werden. Die unbegräntzte Thätigkeit iſt urſprünglich ideell, wie jede Thätigkeit des Ichs, wie es alſo auch die reelle iſt, im Gegenſatz gegen die reelle aber, nur inſofern ſie über die Gräntze hinausgeht. Die begräntzte iſt reell, inwiefern nur darauf reflectirt wird, daſs ſie begräntzt iſt, ideell aber, inwiefern darauf reflectirt wird, daſs ſie dem Princip nach der ideellen gleich iſt; ſie iſt alſo reell oder ideell, je nachdem ſie angeſehen wird. Ferner iſt offenbar, daſs die ideelle als ideelle überhaupt nur im Gegenſatz gegen die reelle unterſcheidbar iſt, und umgekehrt, was ſich durch die einfachſten Experimente beſtätigen läſst, wie z. B. ein erdichtetes Object als ſolches nur im Gegenſatz gegen ein reelles, und hinwiederum jedes reelle als ſolches nur im Gegenſatz gegen ein der Beurtheilung untergelegtes erdichtetes, unterſcheidbar iſt. Dieſs vorausgeſetzt laſſen ſich folgende Schlüſse ziehen.

1) Das Ich ſoll Empfindendes ſeyn für ſich ſelbſt, heiſst, es ſoll das Entgegengeſetzte thätig in ſich aufnehmen. Aber dieſes Entgegengeſetzte iſt nichts anders, als die Gräntze oder der Hemmungspunct, und dieſer liegt nur in der reellen Thätigkeit, welche von der ideellen allein durch die Gräntze unterſcheidbar iſt. Das Ich ſoll das Entgegengeſetzte ſich zueignen, heiſst alſo, es ſoll daſſelbe in ſeine ideelle Thätigkeit aufnehmen. Dieſs iſt nun nicht

möglich, ohne daſs die Gräntze in die ideelle Thätigkeit fällt, und zwar müſste dieſs mittelſt einer Thätigkeit des Ichs ſelbſt geschehen. (Die ganze theoretiſche Philoſophie hat, wie jetzt immer deutlicher wird, nur dieſes Problem zu löſen, wie die Schranke ideell, oder, wie auch die ideelle (anſchauende) Thätigkeit begräntzt werde. Es war zum voraus einzuſehen, daſs das (oben A) 2.) geſtörte Gleichgewicht zwiſchen der ideellen und reellen Thätigkeit wiederhergeſtellt werden müſste, ſo gewiſs das Ich Ich iſt. Wie es wiederhergeſtellt werde, iſt unſre einzige fernere Aufgabe). — Aber die Gräntze fällt nur in die Linie der reellen Thätigkeit, und umgekehrt eben jene Thätigkeit des Ichs iſt die reelle, in welche die Gräntze fällt. Ferner die ideelle und reelle Thätigkeit ſind urſprünglich, abſtrahirt von der Gräntze, ununterſcheidbar, den Trennungspunct zwiſchen beyden macht nur die Gräntze. Die Thätigkeit iſt alſo nur ideell, d. h. als ideelle zu unterſcheiden jenſeits der Gräntze, oder inſofern ſie über die Gräntze hinaus geht.

Die Gräntze ſoll in die ideelle Thätigkeit fallen, heiſst alſo, die Gräntze ſoll jenſeits der Gräntze fallen, welches ein offenbarer Widerſpruch iſt. Dieſer Widerſpruch muſs aufgelöſt werden.

2) Das ideelle Ich könnte darauf ausgehen, die Gräntze aufzuheben, und indem es dieſelbe aufhöbe, ſiele die Gräntze nothwendig auch in die

Linie der ideellen Thätigkeit, aber die Gräntze ſoll nicht aufgehoben werden, die Gräntze ſoll als Gräntze, d. h. unaufgehoben in die ideelle Thätigkeit aufgenommen werden.

Oder das ideelle Ich könnte ſich ſelbſt begräntzen, alſo eine Gräntze hervorbringen. — Allein auch damit wäre nicht erklärt, was erklärt werden ſoll. Denn alsdann wäre die in's ideelle Ich geſetzte Gräntze nicht dieſelbe mit der im reellen geſetzten, was doch ſeyn ſoll. Wenn wir auch annehmen wollten, daſs das bis jetzt rein ideelle Ich ſich ſelbſt Object, und dadurch begräntzt würde, ſo wären wir doch dadurch um keinen Schritt weiter, ſondern auf den erſten Punct der Unterſuchung zurück verſetzt, wo das bis dahin rein ideelle Ich ſich zuerſt in ein Sub- und Objectives trennt und gleichſam zerſetzt.

Es bleibt alſo nichts übrig, als ein Mittleres zwiſchen dem Aufheben und Hervorbringen. Ein ſolches iſt das Beſtimmen. Was ich beſtimmen ſoll, muſs unabhängig von mir da ſeyn. Aber indem ich es beſtimme, wird es durch das Beſtimmen ſelbſt wieder ein von mir Abhängiges. Ferner, indem ich ein Unbeſtimmtes beſtimme, hebe ich es auf als Unbeſtimmtes, und bringe es hervor als Beſtimmtes.

Die ideelle Thätigkeit müſste alſo die Gräntze beſtimmen.

Es entſtehen hier ſogleich zwei Fragen:

a) Was es denn heiſse: durch ideelle Thätigkeit wird die Gräntze beſtimmt?

Von der Gräntze iſt jetzt im Bewuſstſeyn nichts übrig, als die Spur einer abſoluten Paſſivität. Da das Ich im Empfinden des Acts ſich nicht bewuſst wird, bleibt nur das Reſultat zurück. Dieſe Paſſivität iſt bis jetzt völlig unbeſtimmt. Aber Paſſivität überhaupt iſt ſo wenig denkbar, als Begräntztheit überhaupt. Alle Paſſivität iſt eine beſtimmte, ſo gewiſs als ſie nur durch Negation von Thätigkeit möglich iſt. Die Gräntze würde alſo beſtimmt, wenn die Paſſivität beſtimmt würde.

Jene bloſse Paſſivität iſt der bloſse Stoff der Empfindung, das rein Empfundene. Die Paſſivität würde beſtimmt, wenn das Ich ihr eine beſtimmte Sphäre — einen beſtimmten Wirkungskreis gäbe, (wenn man dieſen uneigentlichen Ausdruck hier verſtatten will). Das Ich wäre alsdann nur innerhalb dieſer Sphäre paſſiv, auſserhalb derſelben activ.

Jene Handlung des Beſtimmens wäre alſo ein Produciren, der Stoff dieſes Producirens die urſprüngliche Paſſivität.

Es entſteht nun aber die zweite Frage:

b) Wie dieſes Produciren ſelbſt gedacht werden könne?

Das Ich kann die Sphäre nicht produciren, ohne thätig zu ſeyn, aber es kann ebenſowenig die Sphäre als eine Sphäre der Begräntztheit produciren, ohne ebendadurch ſelbſt begräntzt zu werden. — Indem das Ich das Begräntzende iſt, iſt es thätig, inſofern es aber das Begräntzende der Begräntztheit iſt, wird es ſelbſt ein Begräntztes.

Jene Handlung des Producirens iſt alſo die abſoluteſte Vereinigung von Activität und Paſſivität. Das Ich iſt in dieſer Handlung paſſiv, denn es kann die Begräntztheit nicht beſtimmen, ohne ſie ſchon vorauszuſetzen. Aber umgekehrt auch das (ideelle) Ich wird hier begräntzt, nur inſofern es darauf ausgeht, die Begräntztheit zu beſtimmen. In jener Handlung iſt alſo eine Thätigkeit, welche ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, welches Thätigkeit vorausſetzt.

Ehe wir auf dieſe Vereinigung von Paſſivität und Activität in einer Handlung ſelbſt wieder reflectiren, können wir zuſehen, was wir denn durch eine ſolche Handlung gewonnen hätten, wenn ſie wirklich im Ich ſich aufzeigen lieſse.

Das Ich war im vorhergehenden Moment des Bewuſstſeyns nur Empfundenes für ſich

ſelbſt, nicht Empfindendes. In der gegenwärtigen Handlung wird es **Empfindendes** für ſich ſelbſt. Es wird ſich Object überhaupt, weil es begräntzt wird. Es wird ſich aber als activ (als empfindend) Object, weil es nur in ſeinem Begräntzen begräntzt wird.

Das (ideelle) Ich wird ſich alſo **als in ſeiner Activität begräntzt** zum Object.

Das Ich wird hier nur begräntzt, inſofern es **thätig** iſt. Der Empirismus hat leicht den Eindruck zu erklären, weil er es völlig ignorirt, daſs das Ich, um als Ich begräntzt, (d. h. um empfindend) zu werden, ſchon thätig ſeyn muſs. — Hinwiederum iſt das Ich hier nur thätig, inſofern es ſchon begräntzt iſt, und eben dieſes wechſelſeitige Bedingtſeyn von Thätigkeit und Leiden wird in der Empfindung gedacht, ſofern ſie mit Bewuſstſeyn verbunden iſt.

Aber **ebendeſswegen**, weil das Ich hier Empfindendes für ſich ſelbſt wird, hört es vielleicht auf, **Empfundenes** zu ſeyn, ſo wie es in der vorhergehenden Handlung, da es Empfundenes war, nicht Empfindendes für ſich ſelbſt ſeyn konnte. Das Ich als Empfundenes würde alſo aus dem Bewuſstſeyn verdrungen, und an ſeine Stelle träte etwas anders ihm Entgegengeſetztes.

So ist es auch. Die abgeleitete Handlung ist ein Produciren. In diesem Produciren ist nun das ideelle Ich völlig frey. Der Grund also, warum es im Produciren dieser Sphäre begräntzt wird, kann nicht in ihm selbst, er muss ausser ihm liegen. Die Sphäre ist eine Production des Ichs, aber die Gräntze der Sphäre ist keine Production desselben, insofern es producirt, und da es im gegenwärtigen Moment des Bewusstseyns nur producirend ist, überhaupt kein Product des Ichs. Sie ist also nur Gräntze zwischen dem Ich und dem ihm Entgegengesetzten, dem Ding an sich, sie ist also jetzt weder im Ich, noch ausser dem Ich, sondern nur das Gemeinschaftliche, worinn das Ich und sein Entgegengesetztes sich berühren.

Mithin wäre durch diese Handlung, wenn sie nur selbst ihrer Möglichkeit nach begreiflich wäre, auch jener Gegensatz, zwischen dem Ich und dem Ding an sich, mit einem Wort alles, was im vorhergehenden nur für den Philosophen gesetzt war, auch für das Ich selbst deducirt.

II.

Wir sehen nun freylich aus dieser ganzen Erörterung, dass die gegebene Auflösung des Problems ohne Zweifel die richtige ist, aber diese Auflösung selbst ist noch nicht zu begreifen, und es möchten uns wohl noch einige Mittelglieder derselben fehlen.

Es zeigte ſich nämlich durch dieſe Auflöſung allerdings, daſs das ideelle Ich nicht paſſiv werden kann, ohne vorher ſchon thätig zu ſeyn, daſs alſo ein bloſser Eindruck auf das ideelle (anſchauende) Ich auf keinen Fall die Empfindung erklärt, aber es zeigte ſich auch, daſs das ideelle Ich wiederum auf die beſtimmte Art nicht thätig ſeyn kann, ohne ſchon leidend zu ſeyn, es zeigte ſich mit einem Wort, daſs in jener Handlung Activität und Paſſivität ſich wechſelſeitig vorausſetzen.

Nun möchte freylich die letzte Handlung, wodurch die Empfindung vollſtändig in das Ich geſetzt wird, eine ſolche ſeyn, aber zwiſchen derſelben und der urſprünglichen Empfindung müſsen noch Mittelglieder liegen, weil wir uns mit jener Handlung ſchon in den unauflöslichen Cirkel verſetzt ſehen, der die Philoſophen von jeher umgetrieben hat, und den wir, wenn wir unſerem bisherigen Gang getreu bleiben wollen, erſt vor unſern Augen müſsen entſtehen laſſen, um ihn ſelbſt vollſtändig zu begreifen. Daſs wir in jenen Cirkel gerathen müſsen, iſt durch das Vorhergehende allerdings abgeleitet, nicht aber wie? Und inſofern iſt unſere ganze Aufgabe wirklich nicht gelöſt. Die Aufgabe war zu erklären: wie die urſprüngliche Gräntze in das ideelle Ich übergehe? Es iſt aber offenbar, daſs ein ſolcher erſter Uebergang durch alles Bisherige nicht begreiflich gemacht iſt. Wir erklärten jenen Uebergang durch ein Begräntzen der Begräntztheit,

das wir dem ideellen Ich zuſchrieben. — Aber wie kommt nur das Ich überhaupt dazu, die Paſſivität zu begräntzen? — Wir geſtanden ſelbſt, daſs dieſe Thätigkeit ein Leiden im ideellen Ich ſchon vorausſetzte, ſo wie freylich umgekehrt auch dieſes Leiden jene Thätigkeit vorausſetzt. Wir müſsen dem Entſtehen dieſes Cirkels auf den Grund kommen, und können nur dadurch hoffen, unſere Aufgabe vollſtändig zu löſen.

Wir gehen zurück, auf den zuerſt aufgeſtellten Widerſpruch. Das Ich iſt alles, was es iſt, nur für ſich ſelbſt. Es iſt alſo auch ideell nur für ſich ſelbſt, ideell nur inwiefern es ſich als ideell ſetzt, oder anerkennt. Verſtehen wir unter ideeller Thätigkeit nur die Thätigkeit des Ichs überhaupt, inſofern ſie blos von ihm ausgeht, und allein in ihm begründet iſt, ſo iſt das Ich urſprünglich nichts als ideelle Thätigkeit. Fällt die Gräntze in das Ich, ſo fällt ſie allerdings in ſeine ideelle Thätigkeit. Aber dieſe ideelle Thätigkeit, welche und inſofern ſie begräntzt iſt, wird nicht anerkannt als ideelle, eben deſswegen weil ſie begräntzt iſt. Anerkannt als ideelle wird nur diejenige Thätigkeit, welche und inſofern ſie über die Gräntze hinausgeht. Dieſe über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit ſoll alſo begräntzt werden, ein Widerſpruch, der ſchon in der Forderung liegt: das Ich ſoll als empfindend (d. h. als Subject) Object werden, und welcher ſich nicht auflöſen läſst, als wenn das Hinausgehen über die Gräntze,

und das Begräntztwerden für das ideelle Ich Eins und dasselbe ist, oder wenn das Ich, ebendadurch dass es ideell ist, reell wird.

Gesetzt diess wäre so, gesetzt, dass das Ich durch das bloße Hinausgehen über die Gräntze begräntzt würde, so wäre es, indem es über sie hinausgeht, noch ideell, es würde also als ideell oder in seiner Idealität reell und begräntzt.

Es fragt sich, wie Etwas der Art denkbar sey?

Wir werden auch diese Aufgabe nur dadurch lösen können, dass wir die Tendenz, sich selbst anzuschauen, als unendlich gesetzt haben. — Im Ich ist von der ursprünglichen Empfindung nichts, als die Gräntze, blos als solche, zurückgeblieben. Das Ich ist für uns nicht ideell, als insofern es über die Gräntze hinausgeht, schon indem es empfindet. Aber es kann nicht als ideell (d. h. als empfindend) sich selbst anerkennen, ohne seine, über die Gräntze hinausgegangene Thätigkeit entgegenzusetzen der innerhalb der Gräntze gehemmten oder reellen. Beyde sind unterscheidbar nur in der wechselseitigen Entgegensetzung und Beziehung auf einander. Diese aber ist wiederum nicht möglich als durch eine dritte Thätigkeit, welche innerhalb und ausserhalb der Gräntze zugleich ist.

Diese dritte, zugleich ideelle und reelle

Thätigkeit ist ohne Zweifel die (I.) abgeleitete producirende Thätigkeit, in welcher Activität und Passivität wechselseitig durch einander bedingt seyn sollten.

Wir können jetzt also die Mittelglieder jener producirenden Thätigkeit aufstellen, und sie selbst vollständig ableiten. — Es sind folgende:

1) Das Ich, als unendliche Tendenz sich selbst anzuschauen, war schon im vorhergehenden Moment empfindend, d. h. sich anschauend als begräntzt. Aber Gräntze ist nur zwischen zwey Entgegengesetzten, also konnte das Ich sich nicht als begräntzt anschauen, ohne nothwendig auf etwas jenseits der Gräntze, d. h. über die Gräntze hinauszugehen. Eine solche über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit war schon mit der Empfindung für uns gesetzt, aber sie soll auch für das Ich selbst gesetzt seyn, und nur in so fern wird das Ich sich als empfindend zum Object.

2) Nicht nur das bisher Objective, sondern auch das Subjective im Ich muss Object werden. Diess geschieht dadurch, dass ihm die über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit zum Object wird. Aber das Ich kann keine Thätigkeit anschauen als hinausgehend über die Gräntze, ohne diese Thätigkeit entgegenzusetzen, und zu beziehen auf eine andere, welche nicht über die Gräntze

hinausgeht. Diese Anschauung seiner selbst in seiner ideellen und reellen, in seiner über die Gräntze hinausgehenden, empfindenden, und seiner innerhalb der Gräntze gehemmten, empfundene Thätigkeit, ist nicht möglich, als durch eine dritte zugleich innerhalb der Gräntze gehemmten, und über sie hinausgehende, zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, und diese Thätigkeit ist es, in welcher das Ich sich als empfindend zum Object wird. Insofern das Ich empfindend ist, ist es ideell, insofern Object, reell, diejenige Thätigkeit also, durch welche es als empfindend Object wird, muss eine zugleich ideelle und reelle seyn.

Das Problem zu erklären, wie das Ich als empfindend sich anschaue, konnte also auch so ausgedrückt werden, zu erklären, wie das Ich in Einer und derselben Thätigkeit ideell und reell werde. Diese zugleich ideelle und reelle Thätigkeit ist jene von uns postulirte producirende, in welcher Activität und Passivität wechselseitig durch einander bedingt sind. Die Genesis jener dritten Thätigkeit erklärt uns also zugleich den Ursprung jenes Cirkels, in den wir uns mit dem Ich versetzt sahen. (I.)

Die Genesis dieser Thätigkeit aber ist folgende. Im ersten Act (dem des Selbstbewusstseyns) wird das Ich überhaupt angeschaut, und dadurch, durch das Angeschautwerden, begräntzt. Im zwey-

ten Act wird es nicht überhaupt, sondern bestimmt, angeschaut als begräntzt, aber es kann nicht angeschaut werden als begräntzt, ohne dass die ideelle Thätigkeit die Gräntze überschreitet. Dadurch entsteht im Ich ein Gegensatz zweyer Thätigkeiten, die als Thätigkeiten Eines und desselben Ichs unwillkührlich in einer dritten vereinigt werden, in welcher ein wechselseitiges Bedingtseyn von Afficirtseyn und Thätigkeit nothwendig ist, oder in welcher das Ich ideell ist nur insofern es zugleich reell ist, und umgekehrt, wodurch also das Ich sich als empfindend zum Object wird.

3) In dieser dritten Thätigkeit ist das Ich schwebend zwischen der über die Gräntze hinausgegangenen, und der gehemmten Thätigkeit. Durch jenes Schweben des Ichs erhalten beyde einen wechselseitigen Bezug auf einander, und werden als Entgegengesetzte fixirt.

Es fragt sich:

a) als was die ideelle Thätigkeit fixirt wird? Insofern sie überhaupt fixirt wird, hört sie auf, reine Thätigkeit zu seyn. Sie wird in derselben Handlung entgegengesetzt der innerhalb der Gräntze gehemmten Thätigkeit, sie wird also aufgefasst als fixirte, aber dem reellen Ich entgegengesetzte Thätigkeit. Insofern sie aufgefasst wird als fixirt, bekommt sie ein ideelles Substrat, insofern sie

aufgefaſst wird als dem reellen Ich entgegengeſetzte Thätigkeit, wird ſie ſelbſt — aber nur in dieſer Entgegenſetzung reelle Thätigkeit, ſie wird Thätigkeit von Etwas dem reellen Ich reell Entgegengeſetztem. Dieſes dem rellen Ich reell-Entgegengeſetzte aber iſt nichts anders, als das Ding an ſich.

Die über die Gräntze hinausgegangene nun zum Object gewordene ideelle Thätigkeit verſchwindet alſo jetzt als ſolche aus dem Bewuſstſeyn, und iſt in das Ding an ſich verwandelt.

Es iſt leicht folgende Bemerkung zu machen. Der einzige Grund der urſprünglichen Begräntztheit iſt nach dem vorhergehenden die anſchauende oder ideelle Thätigkeit des Ichs, aber eben dieſe wird hier als Grund der Begräntztheit dem Ich ſelbſt reflectirt, nur nicht eben als Thätigkeit des Ichs, denn das Ich iſt jetzt bloſs reelles; ſondern als eine dem Ich entgegengeſetzte. Das Ding an ſich iſt alſo nichts anders, als der Schatten der ideellen, über die Gräntze hinausgegangenen Thätigkeit, der dem Ich durch die Anſchauung zurückgeworfen wird, und in ſo fern ſelbſt ein Product des Ichs. Der Dogmatiker, der das Ding an ſich für reell anſieht, ſteht auf demſelben Standpunct, auf welchem das Ich im gegenwärtigen Moment ſteht. Das Ding an ſich entſteht ihm durch ein Handeln, das Entſtandene bleibt zurück, nicht die Handlung, wodurch es entſtanden iſt. Das Ich

alſo iſt urſprünglich unwiſſend darüber, daſs jenes Entgegengeſetzte ſein Product iſt, und es muſs in dieſer Unwiſſenheit bleiben, ſo lang es in den magiſchen Kreis eingeſchloſſen iſt, den das Selbſtbewuſstſeyn um das Ich beſchreibt; der Philoſoph nur, der dieſen Kreis öffnet, kann hinter jene Täuſchung kommen.

Die Deduction iſt jetzt ſo weit vorgeſchritten, daſs zuerſt etwas auſser dem Ich für das Ich ſelbſt da iſt. In der gegenwärtigen Handlung geht das Ich zuerſt auf etwas jenſeits der Gräntze, und dieſe ſelbſt iſt jetzt nichts, als der gemeinſchaftliche Berührungspunct des Ichs und ſeines Entgegengeſetzten. In der urſprünglichen Empfindung kam nur die Gräntze vor, hier etwas jenſeits der Gräntze, wodurch das Ich die Gräntze ſich erklärt. Es iſt zu erwarten, daſs dadurch auch die Gräntze eine andere Bedeutung erhalten werde, wie ſich bald zeigen wird. Die urſprüngliche Empfindung, in welcher das Ich nur das Empfundene war, verwandelt ſich in eine Anſchauung, in welcher das Ich zuerſt ſich ſelbſt Empfindendes wird, aber eben dadurch aufhört, Empfundenes zu ſeyn. Das Empfundene, für das ſich als empfindend anſchauende Ich, iſt die über die Gräntze hinausgegangene ideelle (vorher empfindende) Thätigkeit, die aber nun nicht mehr als Thätigkeit des Ichs angeſchaut wird. Das urſprünglich Begräntzende der reellen iſt das Ich ſelbſt, aber es kann nicht als begräntzend in's

Bewuſstſeyn kommen, ohne ſich in das Ding an ſich zu verwandeln. Die dritte Thätigkeit, welche hier deducirt iſt, iſt die, in welcher das Begräntzte und das Begräntzende getrennt zugleich und zuſammengefaſst werden.

Es iſt noch übrig, zu unterſuchen

b) was aus der reellen oder gehemmten Thätigkeit in dieſer Handlung werde?

Die ideelle Thätigkeit hat ſich in das Ding an ſich verwandelt, die reelle alſo wird durch dieſelbe Handlung ſich in das dem Ding an ſich Entgegengeſetzte, d. h. in das Ich an ſich verwandeln. Das Ich, was bisher immer Subject und Object zugleich war, iſt jetzt zuerſt etwas an ſich; das urſprünglich Subjective des Ichs iſt hinübergetragen über die Gräntze, und wird dort angeſchaut als Ding an ſich; was innerhalb der Gräntze zurückbleibt, iſt das rein Objective des Ichs.

Die Deduction ſteht alſo jetzt an dem Punct, wo das Ich und ſein Entgegengeſetztes nicht etwa nur für den Philoſophen, ſondern für das Ich ſelbſt ſich trennen. Die urſprüngliche Duplicität des Selbſtbewuſstſeyns iſt jetzt zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich gleichſam getheilt. Von dem gegenwärtigen Handeln des Ichs bleibt alſo nicht eine bloſse Paſſivität, ſondern es bleiben zwey ſich reell

Entgegengesetzte, auf welchen die Bestimmtheit der Empfindung beruht, zurück, und damit erst ist die Aufgabe, wie das Ich empfindendes für sich selbst werde, vollständig gelöst. Eine Aufgabe, die bis jetzt keine Philosophie beantworten konnte, am allerwenigsten der Empirismus. Indess, wenn dieser vergeblich sich bemüht, den Uebergang des Eindrucks aus dem blos passiven Ich in das denkende und active zu erklären, so hat doch der Idealist die Schwierigkeit der Aufgabe mit ihm gemein. Denn woher auch die Passivität entstehe, ob aus einem Eindruck des Dings ausser uns, oder aus dem ursprünglichen Mechanismus des Geistes selbst, so ist es doch immer Passivität, und der Uebergang, der erklärt werden soll, derselbe. Das Wunder der productiven Anschauung löst diese Schwierigkeit, und ohne dieselbe ist sie überhaupt nicht zu lösen. Denn es ist offenbar, dass das Ich nicht als empfindend sich anschauen kann, ohne dass es sich als sich selbst entgegengesetzt, und zugleich in begräntztender und begräntzter Thätigkeit, in jener Wechselbestimmung von Activität und Passivität anschaue, welche auf die angezeigte Art entsteht, nur dass dieser Gegensatz im Ich selbst, den nur der Philosoph sieht, seinem Object, dem Ich, als ein Gegensatz zwischen ihm selbst und Etwas ausser ihm erscheint.

4) Das Product des Schwebens zwischen reeller und ideeller Thätigkeit ist das Ich an sich auf der

einen, und das Ding an sich auf der andern Seite, und beyde sind die Factoren der jetzt abzuleitenden Anschauung. Zuvor fragt sich, wie diese beyden durch die abgeleitete Handlung bestimmt seyn.

a) Daſs das Ich durch diese Handlung als rein Objectives bestimmt sey, ist so eben bewiesen worden. Aber dieſs wird es nur in dem Wechselverhältniſs, in welchem es jetzt mit dem Ding an sich steht. Denn wäre das Begräntzende noch in ihm, so wäre es nur dadurch, daſs es sich erscheint, anstatt daſs es jetzt an sich, und gleichsam unabhängig von sich selbst ist, gerade so wie es der Dogmatiker verlangt, der eben nur bis auf diesen Standpunct sich erhebt.

(Es ist nicht von dem Ich die Rede, was in dieser Handlung thätig ist, denn dieses ist in seiner Begräntztheit ideell, und umgekehrt in seiner Idealität begräntzt, weder Subject noch Object allein, da es das ganze (vollständige) Ich in sich befaſst, nur daſs das, was zum Subject gehört, als Ding an sich, was zum Object, als Ich an sich erscheint).

b) Das Ding ist vorerst schlechterdings nur bestimmt als das dem Ich absolut Entgegengesetzte. Nun ist aber das Ich bestimmt als Thätigkeit, also auch das Ding; nur als eine der Thätigkeit des Ichs entgegengesetzte. Aber alle Entgegensetzung ist

eine beſtimmte; es iſt alſo unmöglich, daſs das Ding dem Ich entgegengeſetzt werde, ohne daſs es zugleich begräntzt ſey. Es erklärt ſich hier, was es heiſse, das Ich müſse auch die Paſſivität wieder begräntzen (I). Die Paſſivität wird begräntzt dadurch, daſs ihre Bedingung das Ding begräntzt wird. Die Begräntztheit in der Begräntztheit, welche wir gleich anfangs zugleich mit der Begräntztheit überhaupt entſtehen ſahen, kommt doch erſt mit dem Gegenſatz zwiſchen Ich und Ding an ſich in's Bewuſstſeyn. Das Ding iſt beſtimmt als dem Ich entgegengeſetzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der Begräntztheit überhaupt als ſelbſt begräntzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der beſtimmten Begräntztheit. Wodurch iſt nun das Ding begräntzt? Durch dieſelbe Gräntze, durch welche auch das Ich begräntzt iſt. So viel Grad von Thätigkeit im Ich, ſo viel Grad von Nichtthätigkeit im Ding, und umgekehrt. Nur durch dieſe gemeinſchaftliche Begräntzung ſtehen beyde in Wechſelwirkung. Daſs eine und dieſelbe Gräntze, Gräntze des Ichs und des Dings ſey, d. h. daſs das Ding nur begräntzt ſey, inſoweit das Ich, und das Ich nur inſoweit das Object begräntzt iſt, kurz, jene Wechſelbeſtimmung von Activität und Paſſivität im Ich in der gegenwärtigen Handlung ſieht nur der Philoſoph; in der folgenden Handlung wird ſie auch das Ich, aber wie ſich erwarten läſst, unter ganz anderer Form, erblicken. Die Gräntze iſt noch immer dieſelbe, welche urſprünglich durch das Ich

ſelbſt geſetzt war, nur daſs ſie jetzt nicht mehr blos als Gräntze des Ichs, ſondern auch als Gräntze des Dings erſcheint. Das Ding erlangt nur ſo viel Realität, als im Ich ſelbſt durch ſein urſprüngliches Handeln aufgehoben war. Aber ſo wie das Ich ſich ſelbſt, ſo wird ihm auch das Ding als ohne ſein Zuthun begräntzt erſcheinen, und, um dieſs Reſultat wieder anzuknüpfen an den Punct, von dem wir ausgiengen, ſo wird alſo hier die ideelle Thätigkeit begräntzt, unmittelbar dadurch, daſs ſie über die Gräntze geht, und als ſolche angeſchaut wird.

Es läſst ſich daraus leicht ſchlieſsen, wie durch jene Handlung

c) die **G r ä n t z e** beſtimmt ſeyn werde? Da ſie Gräntze zugleich für das Ich und für das Ding iſt, ſo kann ihr Grund eben ſo wenig in jenem als in dieſem liegen, denn läge er im Ich, ſo wäre ſeine Activität nicht bedingt durch Paſſivität; im Ding, ſo wäre ſeine Paſſivität nicht bedingt durch Activität, kurz, die Handlung wäre nicht, was ſie iſt. Da der Grund der Gräntze weder im Ich noch im Ding liegt, ſo liegt er nirgends, ſie iſt ſchlechthin, weil ſie iſt, und ſie iſt ſo, weil ſie ſo iſt. Sie wird demnach in Bezug auf das Ich ſowohl, als das Ding als ſchlechthin zufällig erſcheinen. Dasjenige in der Anſchauung iſt alſo die Gräntze, was für das Ich ſowohl als das Ding ſchlechthin zufällig iſt, eine genauere Beſtimmung oder Auseinander-

ſetzung iſt hier noch nicht möglich, und kann erſt in der Folge gegeben werden.

5) Jenes Schweben, von welchem das Ich und Ding an ſich als Entgegengeſetzte zurückbleiben, kann nicht fortdauren, denn durch dieſen Gegenſatz iſt ein Widerſpruch im Ich ſelbſt (demjenigen, was zwiſchen beyden ſchwebt) geſetzt. Aber das Ich iſt abſolute Identität. So gewiſs alſo Ich = Ich, ſo gewiſs entſteht unwillkührlich und nothwendig eine dritte Thätigkeit, in welcher die beyden Entgegengeſetzten in ein relatives Gleichgewicht geſetzt werden.

Alle Thätigkeit des Ichs geht von einem Widerſpruch in ihm ſelbſt aus. Denn da das Ich abſolute Identität iſt, ſo bedarf es keines Beſtimmungsgrundes zur Thätigkeit, auſser einer Duplicität in ihm, und die Fortdauer aller geiſtigen Thätigkeit hängt von der Fortdauer, d. h. dem beſtändigen Wiederentſtehen jenes Widerſpruchs ab.

Der Widerſpruch erſcheint zwar hier als Gegenſatz zwiſchen dem Ich und etwas auſser ihm, iſt aber abgeleitetermaaſsen ein Widerſpruch zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit. Soll das Ich in der urſprünglichen Beſchränktheit ſich ſelbſt anſchauen, (empfinden), ſo muſs es zugleich über die Beſchränktheit hinausſtreben. Eingeſchränktheit, Nothwendigkeit, Zwang, dieſs alles wird nur gefühlt im

Gegensatz gegen eine uneingeschränkte Thätigkeit. Es ist auch nichts Wirkliches ohne Eingebildetes. — Mit der Empfindung selbst schon ist also ein Widerspruch in das Ich gesetzt. Es ist beschränkt zugleich, und über die Schranke hinausstrebend.

Dieser Widerspruch kann nicht aufgehoben werden, er kann aber auch nicht fortdauren. Er kann also nur vereinigt werden durch eine dritte Thätigkeit.

Diese dritte Thätigkeit ist eine anschauende überhaupt, denn es ist das ideelle Ich, was hier als begräntztwerdend gedacht wird.

Aber dieses Anschauen ist ein Anschauen des Anschauens, denn es ist ein Anschauen des Emfindens. — Das Empfinden ist selbst schon ein Anschauen, nur ein Anschauen in der ersten Potenz; (daher die Einfachheit aller Empfindungen, die Unmöglichkeit sie zu definiren, denn alle Definition ist synthetisch). Das jetzt abgeleitete Anschauen ist also ein Anschauen in der zweyten Potenz, oder was dasselbe ist, ein productives Anschauen.

C.

Theorie der productiven Anschauung.

Vorerinnerung.

Cartesius sagte als Physiker: gebt mir Materie und Bewegung, und ich werde euch das Universum daraus zimmern. Der Transscendental-Philosoph sagt: gebt mir eine Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten, deren eine in's Unendliche geht, die andere in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen System ihrer Vorstellungen entstehen. Jede andere Wissenschaft setzt die Intelligenz schon als fertig voraus, der Philosoph betrachtet sie im Werden, und läſst sie vor seinen Augen gleichsam entstehen.

Das Ich ist nur der Grund, auf welchen die Intelligenz mit allen ihren Bestimmungen aufgetragen ist. Der ursprüngliche Act des Selbstbewuſstseyns erklärt uns nur, wie das Ich in Ansehung seiner objectiven Thätigkeit, im ursprünglichen Streben, nicht aber, wie es in seiner subjectiven oder im Wissen ein-

geſchränkt ſey. Erſt die productive Anſchauung verſetzt die urſprüngliche Gräntze in die ideelle Thätigkeit, und iſt der erſte Schritt des Ichs zur Intelligenz.

Die Nothwendigkeit der productiven Anſchauung, welche hier aus dem ganzen Mechanismus des Ichs ſyſtematiſch deducirt iſt iſt, als allgemeine Bedingung des Wiſſens überhaupt unmittelbar aus deſſen Begriff abzuleiten, denn, wenn alles Wiſſen ſeine Realität von einer unmittelbaren Erkenntniſs entlehnt, ſo iſt dieſe allein in der Anſchauung anzutreffen, anſtatt daſs Begriffe nur Schatten der Realität ſind, entworfen durch ein reproductives Vermögen, den Verſtand, welcher ſelbſt ein höheres vorausſetzt, das kein Original auſser ſich hat, und aus urſprünglicher Kraft aus ſich ſelbſt producirt. Daher müſste der uneigentliche Idealismus, d. h. ein Syſtem, was alles Wiſſen in Schein verwandelt, derjenige ſeyn, welcher alle Unmittelbarkeit in unſerer Erkenntniſs aufhöbe, z. B. dadurch, daſs er von den Vorſtellungen unabhängige Originale auſser uns ſetzt, anſtatt daſs ein Syſtem, welches den Urſprung der Dinge in einer Thätigkeit des Geiſtes ſucht, welche ideell und reell zugleich iſt, ebendeſswegen, weil es der vollkommenſte Idealismus iſt, zugleich der vollkommenſte Realismus ſeyn müſste. Wenn nämlich der vollkommenſte Realismus derjenige iſt, welcher die Dinge an ſich und unmittelbar erkennt, ſo iſt er nur in einer Natur möglich, welche in den Dingen

nur ihre eigene, durch eigene Thätigkeit eingeschränkte Realität erblickt. Denn eine ſolche Natur würde als die inwohnende Seele der Dinge ſie wie ihren unmittelbaren Organismus durchdringen, und gleichwie der Meiſter am vollkommenſten ſein Werk erkennt, ihren innern Mechanismus urſprünglich durchſchauen.

Dagegen mag man den Verſuch anſtellen aus der Hypotheſe, daſs in unſerer Anſchauung irgend etwas ſey, was durch den Anſtoſs oder Eindruck hinzukommt, die Evidenz der ſinnlichen Anſchauung zu erklären. Vorerſt wird durch Anſtoſs auf das vorſtellende Weſen nicht der Gegenſtand ſelbſt, ſondern nur ſeine Wirkung in daſſelbe übergehen. Nun iſt aber in der Anſchauung nicht die bloſse Wirkung eines Gegenſtands, ſondern der G e g e n ſt a n d ſ e l b ſt unmittelbar gegenwärtig. Wie nun zu dem Eindruck der Gegenſtand hinzu komme, könnte man wohl etwa durch Schlüſse zu erklären verſuchen, wenn nur nicht i n der Anſchauung ſelbſt ſchlechthin nichts von einem Schluſse, oder einer Vermittlung durch Begriffe, etwa die der Urſache und Wirkung vorkäme, und wenn es nicht der Gegenſtand ſelbſt, nicht ein bloſses Product des Syllogismus wäre, was in der Anſchauung vor uns ſteht. Oder man könnte das Hinzukommen des Gegenſtands zur Empfindung aus einem producirenden Vermögen erklären, das durch äuſseren Impuls in Bewegung geſetzt iſt, ſo würde nie das unmittelbare Ueber-

gehen des äuſsern Gegenſtands, deſſen, von welchem der Eindruck herrührt, in das Ich erklärt werden, man müſste denn den Eindruck oder den Anſtoſs von einer Kraft ableiten, welche die Seele ganz beſitzen und gleichſam durchdringen könnte. Es iſt alſo immer noch das conſequenteſte Verfahren des Dogmatismus, den Urſprung der Vorſtellungen von Auſsendingen in's Geheimniſsvolle zu ſpielen, und davon als von einer Offenbarung zu ſprechen, welche alle weitere Erklärung unmöglich macht, oder, das unbegreifliche Entſtehen eines ſo fremdartigen wie der Vorſtellung aus dem Eindruck eines äuſsern Objects durch eine Kraft begreiflich zu machen, welcher, wie der Gottheit (dem einzigen unmittelbaren Object unſerer Erkenntniſs nach jenem Syſtem) auch das Unmögliche möglich iſt.

Es ſcheint den Dogmatikern nie auch von ferne beygegangen zu ſeyn, daſs in einer Wiſſenſchaft wie die Philoſophie keine Vorausſetzung gilt, daſs vielmehr in einer ſolchen eben diejenigen Begriffe, welche ſonſt die gemeinſten und geläufigſten ſind, vor allen andern deducirt zu werden verlangen. So iſt die Unterſcheidung zwiſchen etwas, das von auſsen, und etwas, das von innen kommt, eine ſolche, die ohne Zweifel einer Rechtfertigung und Erklärung bedarf. Aber ebendadurch, daſs ich ſie erkläre, ſetze ich eine Region des Bewuſstſeyns, wo dieſe Trennung noch nicht iſt, und innere und äuſsere Welt in einander begriffen ſind. So gewiſs iſt es,

dafs eine Philosophie, die nur überhaupt sich zum Gesetz macht, nichts unbewiesen und unabgeleitet zu lassen, gleichsam ohne es zu wollen, und durch ihre blofse Consequenz Idealismus wird.

Es hat noch kein Dogmatiker unternommen, die Art und Weise jener äufsern Einwirkung zu beschreiben, oder darzuthun, welches doch als nothwendiges Erfordernifs einer Theorie, von welcher nichts weniger, als die ganze Realität des Wissens abhängt, billiger Weise erwartet werden könnte. Man müfste denn hieher jene allmäligen Sublimationen der Materie zur Geistigkeit rechnen, bey welchen nur das Eine vergessen wird, dafs der Geist eine ewige Insel ist, zu der man durch noch so viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann.

Es läfst sich gegen solche Foderungen mit der vorgeschützten absoluten Unbegreiflichkeit nicht in die Länge Stand halten, da der Trieb, jenen Mechanismus zu begreifen, immer wiederkehrt, und eine Philosophie, die sich rühmt, nichts unbewiesen zu lassen, jenen Mechanismus wirklich entdeckt zu haben vorgiebt, man müfste denn in ihren Erklärungen selbst etwas unbegreifliches finden. Allein alles Unbegreifliche in derselben findet sich nur von dem gemeinen Standort aus, von welchem sich zu entfernen erste Bedingung alles Verstehens in der Philosophie ist. Für wen es z. B. in aller Thätigkeit

des Geiſtes überall nichts Bewuſstloſes giebt, und keine Region, auſser der des Bewuſstſeyns, wird ſo wenig begreifen, wie die Intelligenz in ihren Producten ſich vergeſſe, als wie der Künſtler in ſeinem Werk verloren ſeyn könne. Es giebt für ihn kein anderes, als das gemeine moraliſche Hervorbringen, und überall kein Produciren, in welchem Nothwendigkeit mit Freyheit vereinigt iſt.

Daſs alle productive Anſchauung aus einem ewigen Widerſpruch entſpringe, welcher der Intelligenz, die kein anderes Streben hat, als das in ihre Identität zurückzukehren, einen beſtändigen Zwang zur Thätigkeit auferlegt, und ſie in der Art ihres Producirens ebenſo feſſelt und bindet, als die Natur in ihren Hervorbringungen gefeſſelt erſcheint, iſt theils im vorhergehenden ſchon abgeleitet, und wird durch die ganze Theorie der Anſchauung weiter in's Licht geſetzt werden.

Wegen des Worts Anſchauung iſt zu bemerken, daſs dem Begriff ſchlechterdings nichts ſinnliches beizumiſchen iſt, als ob z. B. das Sehen ausſchlieſsend ein Anſchauen wäre, obgleich es die Sprache ihm allein zugeeignet hat, wovon ſich ein Grund angeben läſst, der ziemlich tief liegt. Der gedankenloſe Haufen erklärt ſich das Sehen durch den Lichtſtrahl; aber was iſt denn der Lichtſtrahl? Er iſt ſelbſt ſchon ein Sehen, und zwar das urſprüngliche Sehen, das Anſchauen ſelbſt.

Die ganze Theorie der productiven Anſchauung geht von dem abgeleiteten und bewieſenen Satz aus: indem die über die Gräntze hinausgegangene und die innerhalb der Gräntze gehemmte Thätigkeit auf einander bezogen werden, werden ſie als einander entgegengeſetzte fixirt, jene als Ding, dieſe als Ich an ſich.

Es könnte hier ſogleich die Frage entſtehen, wie denn jene als ſchlechthin unbegräntzbar geſetzte ideelle Thätigkeit fixirt, und damit auch begräntzt werden könne. Die Antwort iſt, daſs dieſe Thätigkeit nicht begräntzt wird als anſchauende, oder als Thätigkeit des Ichs, denn indem ſie begräntzt wird, hört ſie auch auf, Thätigkeit des Ichs zu ſeyn, und verwandelt ſich in das Ding an ſich. Dieſe anſchauende Thätigkeit iſt jetzt ſelbſt ein Angeſchautes, und darum nicht mehr anſchauende. Aber nur die anſchauende als ſolche iſt unbegräntzbar.

Die anſchauende Thätigkeit, welche an ihre Stelle tritt, iſt die in der Production begriffene, eben deſswegen zugleich reelle. Dieſe in der Production mitgefeſſelte ideelle Thätigkeit iſt als anſchauende noch immer unbegräntzbar. Denn obgleich ſie in der productiven Anſchauung mit begräntzt wird, iſt ſie doch nur für den Moment begräntzt, anſtatt daſs die reelle fortdaurend begräntzt iſt. Wenn ſich nun etwa zeigen ſollte,

daſs alles Produciren der Intelligenz auf dem Widerſpruch zwiſchen der unbegräntzbaren ideellen und der gehemmten reellen Thätigkeit beruht, ſo wird das Produciren ſo unendlich ſeyn, als jener Widerſpruch ſelbſt, und zugleich mit der ideellen in der Production mitbegräntzten Thätigkeit iſt ein progreſſives Princip in die Production geſetzt. Alles Produciren iſt ein endliches für den Moment, aber was auch durch dieſes Produciren zu Stande kommt, wird die Bedingung eines neuen Widerſpruchs geben, der in ein neues Produciren übergehen wird, und ſo ohne Zweifel in's Unendliche.

Wäre im Ich nicht eine Thätigkeit, die über jede Gräntze hinausgeht, ſo würde das Ich nie aus ſeinem erſten Produciren heraustreten, es wäre producirend, und in ſeinem Produciren begräntzt, etwa für ein Anſchauendes auſſer ihm, nicht für ſich ſelbſt. So wie das Ich, um empfindend zu werden für ſich ſelbſt, über das urſprünglich Empfundene hinausſtreben muſs, ſo um producirend für ſich ſelbſt, über jedes Product. Wir werden alſo mit der productiven Anſchauung in denſelben Widerſpruch verwickelt ſeyn, wie mit der Empfindung, und durch denſelben Widerſpruch wird ſich auch die productive Anſchauung für uns wieder potenziren, wie die einfache in der Empfindung.

Daſs dieſer Widerſpruch unendlich ſeyn müſse, läſst ſich am kürzeſten ſo beweiſen:

Es ist im Ich eine unbegräntzbare Thätigkeit, aber diese Thätigkeit ist nicht im Ich, als solchem, ohne daſs das Ich sie setzt als seine Thätigkeit. Aber das Ich kann sie nicht anschauen als seine Thätigkeit, ohne sich als Subject oder Substrat jener unendlichen Thätigkeit von dieser Thätigkeit selbst zu unterscheiden. Aber eben dadurch entsteht eine neue Duplicität, ein Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Ich als Subject jener unendlichen Thätigkeit ist dynamisch (potentia) unendlich, die Thätigkeit selbst, indem sie gesetzt wird als Thätigkeit des Ichs, wird endlich; aber indem sie endlich wird, wird sie aufs neue über die Gräntze hinaus ausgedehnt, aber indem sie ausgedehnt wird, auch wieder begräntzt. — Und so dauert dieser Wechsel in's Unendliche fort.

Das auf diese Art zur Intelligenz erhobene Ich ist sonach in einen beständigen Zustand von Expansion und Contraction versetzt, aber eben dieser Zustand ist der Zustand des Bildens und Producirens. Die Thätigkeit, welche in jenem Wechsel geschäftig ist, wird daher als producirende erscheinen müſsen.

I.

Deduction der productiven Anschauung.

1. Wir verliefsen unfer Object im Zuftand des Schwebens zwifchen Entgegengefetzten. Diefe Entgegengefetzten find an fich fchlechterdings nicht vereinbar, und wenn fie vereinbar find, find fie es nur durch das Streben des Ichs, fie zu vereinigen, welches allein ihnen Beftand und wechfelfeitige Beziehung auf einander giebt.

Beyde Entgegengefetzte werden afficirt nur durch das Handeln des Ichs, und find infofern ein Product des Ichs, das Ding an fich fowohl, als das Ich, das hier zuerft als Product von fich felbft vorkommt. — Das Ich, deffen Product beyde find, erhebt fich eben dadurch zur Intelligenz. Man denke fich das Ding an fich auffer dem Ich, diefe beyden Entgegengefetzten alfo in verfchiedenen Sphären, fo wird zwifchen ihnen fchlechthin keine Vereinigung möglich feyn, weil fie an fich unvereinbar find; es wird alfo, um fie zu vereinigen, eines höhern bedürfen, was fie zufammenfafst. Diefes Höhere aber ift das Ich felbft in der höhern Potenz, oder das zur Intelligenz erhobene Ich, von welchem fernerhin immer die Rede ift. Denn jenes Ich, auffer welchem das Ding an fich ift, ift nur das objective oder reelle Ich, das, in

welchem es ist, das zugleich ideelle und reelle, d. h. das intelligente.

2. Jene Entgegengesetzten werden nur durch ein Handeln des Ichs zusammengehalten. Aber das Ich hat keine Anschauung seiner selbst in diesem Handeln, die Handlung geht also im Bewusstseyn gleichsam unter, und nur der Gegensatz bleibt als Gegensatz im Bewusstseyn zurück. Aber der Gegensatz konnte eben nicht als Gegensatz im Bewusstseyn zurückbleiben, (die Entgegengesetzten hätten sich an einander vernichtet), ohne eine dritte Thätigkeit, die sie auseinander gehalten (entgegengesetzt) und eben dadurch vereinigt hätte.

Dass der Gegensatz als solcher, oder, dass die beyden Entgegengesetzten als absolut (nicht blos relativ) Entgegengesetzte in's Bewusstseyn kommen, ist Bedingung der productiven Anschauung. Die Schwierigkeit ist, ebendiess zu erklären. Denn in das Ich kommt alles nur durch sein Handeln, also auch jener Gegensatz. Aber ist jener Gegensatz durch ein Handeln des Ichs gesetzt, so hört er eben dadurch auf, absolut zu seyn. Diese Schwierigkeit ist nur folgendergestalt aufzulösen. Jenes Handeln selbst muss im Bewusstseyn verloren gehen, denn alsdann werden nur die beyden Glieder des Gegensatzes (Ich und Ding an sich) als an sich (durch sich selbst) unvereinbar zurückbleiben. Denn in jener ursprünglichen Handlung

waren ſie ja nur durch das Handeln des Ichs (alſo nicht durch ſich ſelbſt) zuſammengehalten, welches Handeln blos dazu diente, ſie ins Bewuſstſeyn zu bringen, und nachdem es dieſs geleiſtet hat, ſelbſt aus dem Bewuſstſeyn verſchwindet.

Daſs jener Gegenſatz als ſolcher im Bewuſstſeyn zurückbleibt, dadurch iſt für das Bewuſstſeyn ein groſses Feld gewonnen. Denn durch denſelben iſt jetzt eben nicht nur für den Beobachter, ſondern für das Ich ſelbſt die Identität des Bewuſstſeyns ſchlechthin aufgehoben; das Ich alſo auf denſelben Punct der Beobachtung geführt, auf welchen wir uns ſelbſt urſprünglich geſtellt hatten, nur daſs dem Ich auf dieſem Punct mehreres ganz anders erſcheinen muſs, als es uns erſchien. Wir erblickten das Ich urſprünglich in einem Streit von entgegengeſetzten Thätigkeiten. Das Ich, ohne um jenen Streit zu wiſſen, muſste ihn unwillkührlich und blindlings gleichſam vereinigen in einer gemeinſchaftlichen Conſtruction. In dieſer Conſtruction war die ideelle unbegräntzbare Thätigkeit des Ichs alsſolche mit begriffen, es konnte alſo von jener Conſtruction nur die reelle als begräntzt zurückbleiben. Im gegenwärtigen Moment, da jener Streit dem Ich ſelbſt zum Object wird, hat er ſich für das ſich ſelbſt anſchauende Ich in den Gegenſatz zwiſchen dem Ich (als objectiver Thätigkeit) und dem Ding an ſich verwandelt. Da alſo die anſchauende Thätigkeit jetzt auſſer

dem Conflict ist, (welches eben durch das Erheben des Ichs zur Intelligenz, oder dadurch geschieht, daſs dem Ich jener Streit selbst wieder zum Object wird), so wird jetzt jener Gegensatz für das Ich selbst in einer gemeinschaftlichen Construction sich aufheben können. Auch ist offenbar, warum der ursprünglichste Gegensatz für das Ich selbst, obgleich keineswegs für den Philosophen, der zwischen dem Ich und Ding an sich ist.

3.) Jener Gegensatz an sich unvereinbarer ist in das Ich nur insofern gesetzt, als ihn das Ich anschaut als solchen, welches Anschauen wir auch bereits abgeleitet, aber bis jetzt nur seinem Einen Theil nach betrachtet haben. Denn kraft der ursprünglichen Identität seines Wesens, kann das Ich denselben nicht anschauen, ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechselseitige Beziehung des Ichs auf das Ding, und des Dings auf das Ich hervorzubringen. In jenem Gegensatz kommt nun das Ding nur als Thätigkeit vor, obgleich als dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit. Dieselbe ist durch das Handeln des Ichs fixirt zwar, aber nur als Thätigkeit. Das Ding also, was bis jetzt abgeleitet ist, ist noch immer ein actives, thätiges, noch nicht das passive, unthätige der Erscheinung. Dieses werden wir nie erreichen, wenn wir nicht in das Object selbst wieder eine Entgegensetzung und dadurch ein Gleichgewicht bringen. Das Ding an sich ist reine ideelle Thä-

tigkeit, an welcher nichts, als ihre Entgegensetzung gegen die reelle Thätigkeit des Ichs erkennbar ist. Wie das Ding, so ist auch das Ich nur Thätigkeit.

Diese entgegengesetzten Thätigkeiten können nicht auseinandergehen, da sie einmal durch die gemeinschaftliche Gräntze als Berührungspunct vereinigt sind. Gleichwohl können sie auch nicht zusammenbestehen, ohne dass sie sich unmittelbar auf ein drittes Gemeinschaftliches reduciren. Erst indem diess geschieht, heben sie sich als Thätigkeiten auf. Das dritte, was aus ihnen entsteht, kann nun weder Ich, noch Ding an sich, sondern nur ein in der Mitte zwischen beyden liegendes Product seyn. Deswegen wird dieses Product in der Anschauung nicht vorkommen als Ding an sich, oder als das thätige Ding, sondern nur als die Erscheinung jenes Dings. Das Ding, insofern es activ und Ursache des Leidens in uns ist, liegt daher jenseits des Moments der Anschauung, oder wird aus dem Bewusstseyn verdrungen durch die productive Anschauung, welche zwischen dem Ding und dem Ich schwebend etwas hervorbringt, das zwischen beyden in der Mitte liegt, und indem es beyde auseinander hält, ein gemeinschaftlicher Ausdruck beyder ist.

Dass dieses Dritte Object der sinnlichen Anschauung sey, sehen abermals nur wir, nicht das

Ich selbst, und auch für uns ist es noch nicht bewiesen, sondern muss erst bewiesen werden.

Dieser Beweis kann kein anderer seyn, als folgender. In dem Product ist nur was in der productiven Thätigkeit ist, und was durch die Synthesis hineingelegt worden, muss sich auch durch Analysis wieder daraus entwickeln lassen. Es muss sich also in dem Product die Spur jener beyden Thätigkeiten, sowohl der des Ichs, als der des Dings aufzeigen lassen.

Um zu wissen, wodurch jene beyden Thätigkeiten im Product sich erkennen lassen, müssen wir erst wissen, wodurch sie überhaupt unterscheidbar sind?

Die Eine jener Thätigkeiten ist die des Ichs, welche ursprünglich, d. h. vor der Begräntzung (und diese soll ja erst hier für das Ich selbst erklärt werden) unendlich ist. Nun ist aber kein Grund, die dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit als endlich zu setzen, sondern so gewiss die Thätigkeit des Ichs unendlich ist, muss es auch die ihm entgegengesetzte des Dings seyn.

Aber zwey einander entgegengesetzte und ausser einander befindliche Thätigkeiten können schlechterdings nicht als unendlich gedacht werden, wenn beyde positiver Natur sind. Denn zwischen gleich

positiven Thätigkeiten ist nur relative Entgegensetzung möglich, d. h. eine blosse Entgegensetzung der Richtung nach.

(Z. B. auf Einen und denselben Körper wirken zwey gleiche Kräfte A, A, in entgegengesetzter Richtung, so sind erstens beyde positiv, so dass wenn beyde mit einander verbunden werden, die doppelte Kraft entsteht; beyde sind sich also auch nicht entgegengesetzt ursprünglich oder absolut, sondern blos durch ihr Verhältniss zu dem Körper; so wie sie aus diesem Verhältniss treten, sind beyde wieder positiv. Auch ist es völlig gleichgültig, welche von beyden positiv oder negativ gesetzt wird. Endlich sind beyde nur durch ihre entgegengesetzten Richtungen unterscheidbar).

Wenn also die Thätigkeit des Ichs sowohl, als die des Dings beyde positiv, also einander nur relativ entgegengesetzt wären, so müssten sich beyde auch nur durch ihre Richtungen unterscheiden lassen. Nun sind ja aber beyde Thätigkeiten als unendlich gesetzt, und im Unendlichen ist schlechthin keine Richtung, also müssen jene beyden Thätigkeiten ursprünglich durch eine höhere, als blos relative Entgegensetzung unterscheidbar seyn. Die eine jener Thätigkeiten müsste die nicht blos relativ, sondern absolut negative der andern seyn; wie diess möglich sey, ist noch nicht gezeigt, es wird nur behauptet, dass es so seyn müsse.

(Man ſetze an die Stelle jener oben blos relativ entgegengeſetzten Kräfte zwey Kräfte, deren Eine = A die andere = — A ſey, ſo iſt — A urſprünglich negativ, und A abſolut entgegengeſetzt; wenn ich beyde verbinde, ſo entſteht nicht wie oben die doppelte Kraft, der Ausdruck für ihre Verbindung iſt, A + (— A) = A — A. Es iſt daraus im Vorbeigehen zu ſehen, warum die Mathematik den Unterſchied zwiſchen abſoluter und relativer Entgegenſetzung nicht zu beachten braucht, weil für den Calcul die Formeln a — a und a + (— a), deren jene Ausdruck der relativen, dieſe der abſoluten Entgegenſetzung iſt, ganz gleichbedeutend ſind. Deſto wichtiger aber iſt dieſer Unterſchied für Philoſophie und Phyſik, wie ſich in der Folge deutlich zeigen wird. A und — A ſind auch nicht blos unterſcheidbar durch ihre entgegengeſetzten Richtungen, da die Eine nicht blos in dieſem Verhältniſs, ſondern abſolut und ihrer Natur nach negativ iſt.)

Dieſs angewendet auf den vorliegenden Fall, ſo iſt die Thätigkeit des Ichs an ſich poſitiv, und der Grund aller Poſitivität. Denn ſie iſt charakteriſirt worden als ein Streben in's Unendliche ſich auszubreiten. Mithin müſste die Thätigkeit des Dings an ſich die abſolut und ihrer Natur nach negative ſeyn. Wenn jene ein Streben wäre, das Unendliche zu erfüllen, ſo müſste dagegen dieſe nur als die einſchränkende der erſten denkbar ſeyn. Sie ſelbſt an und für ſich wäre nicht reell, und müſste ihre

Realität nur im Gegensatz gegen die andere, durch das beständige Einschränken ihrer Wirkung, beweisen können.

So ist es denn auch. Was uns auf dem gegenwärtigen Standpunct als Thätigkeit des Dings an sich erscheint, ist nichts anders, als die ideelle in sich zurückgehende Thätigkeit des Ichs, und diese ist nur als die negative der andern vorstellbar. Die objective oder reelle Thätigkeit besteht für sich, und ist, auch wenn keine anschauende ist, die anschauende dagegen oder einschränkende ist nichts ohne anzuschauendes oder einzuschränkendes.

Umgekehrt, daraus, daſs beyde Thätigkeiten einander absolut entgegengesetzt sind, folgt, daſs sie in Einem und demselben Subject gesetzt seyn müſsen. Denn nur, wenn zwey entgegengesetzte Thätigkeiten, Thätigkeiten Eines und desselben Subjects sind, kann die Eine die absolut entgegengesetzte der andern seyn.

(Z. B. Man denke sich einen Körper, der durch eine von der Erde ausgehende Kraft = A in die Höhe getrieben wird, so wird er wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwerkraft durch eine stetige Abweichung von der geraden Linie zur Erde zurückkehren. Nun denkt man sich entweder, daſs die Schwere durch Stoſs wirke, so sind A und der in entgegengesetzter Richtung kommende Impuls

der Schwere B beydes positive Kräfte, und sich blos relativ entgegengesetzt, so, dass es völlig willkührlich ist, welche von beyden, A oder B, als negativ angenommen wird. Setzt man dagegen, die Ursache der Schwere liege gar nicht ausser dem Punct, von welchem die Kraft A ausgeht, so werden die beyden Kräfte A und B einen gemeinschaftlichen Quell haben, wo dann sogleich sichtbar ist, dass die Eine von beyden nothwendig und ursprünglich negativ ist, so wie auch dass wenn A, die positive, eine Kraft ist, die in der Berührung wirkt, die negative eine solche seyn muss, die auch in die Ferne wirkt. Der erste Fall ist Beyspiel einer blos relativen Entgegensetzung, der zweyte einer absoluten. Welcher von beyden angenommen werde, ist für den Calcul freylich, aber nicht für die Naturlehre gleichgültig).

Wenn also beyde Thätigkeiten Ein und dasselbe Subject, das Ich, haben, so versteht es sich von selbst, dass sie einander absolut entgegengesetzt seyn müssen; und umgekehrt, wenn beyde einander absolut entgegengesetzt sind, dass sie Thätigkeiten Eines und desselben Subjects sind.

Wenn beyde Thätigkeiten zwischen verschiedenen Subjecten getheilt wären, wie diess hier der Fall zu seyn scheinen könnte, da wir die Eine als Thätigkeit des Ichs, die andere als Thätigkeit des Dings gesetzt haben, so könnte ja die in's Unendliche gehende Tendenz des Ichs durch eine in entgegen-

gesetzter Richtung kommende (des Dings an sich) eingeschränkt werden. Allein alsdann müsste das Ding an sich ausser dem Ich seyn. Aber das Ding an sich ist nur ausser dem reellen (practischen) Ich; durch die Magie der Anschauung sind beyde vereinigt, und als in Einem identischen Subject (der Intelligenz) gesetzte nicht relativ, sondern absolut entgegengesetzte Thätigkeiten.

4) Die entgegengesetzten Thätigkeiten, welche Bedingung der Anschauung seyn sollen, sind jetzt genauer bestimmt, und für beyde sind von ihren Richtungen unabhängige Charaktere gefunden. Die eine Thätigkeit, die des Ichs, wird an ihrer positiven Natur, die andere daran erkannt, dass sie überhaupt nur als die einschränkende einer positiven gedacht werden kann. Wir gehen jetzt zur Anwendung dieser Bestimmungen auf die oben aufgeworfene Frage.

In dem Gemeinschaftlichen, was aus der Entgegensetzung beyder Thätigkeiten entspringt, muss sich die Spur beyder Thätigkeiten aufzeigen, und da wir die Natur beyder kennen, muss sich auch das Product darnach charakterisiren lassen.

Da das Product, Product entgegengesetzter Thätigkeiten ist, so muss es schon desswegen ein endliches seyn.

Ferner das Product ist gemeinschaftliches Product entgegengesetzter Thätigkeiten, also kann keine Thätigkeit die andere aufheben, beyde zusammen müssen nicht etwa als identische, sondern als das, was sie sind, als entgegengesetzte Thätigkeiten, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, im Product vorkommen.

Insofern sich beyde unter einander das Gleichgewicht halten, werden beyde zwar nicht aufhören, Thätigkeiten zu seyn, aber sie werden nicht als Thätigkeiten erscheinen. — Man erinnere sich wiederum des Beyspiels vom Hebel. Damit der Hebel im Gleichgewicht bleibe, müssen in gleichen Entfernungen vom Ruhepunct an beyden Enden gleiche Gewichte niederziehen. Jedes einzelne Gewicht zieht, aber es kann nicht zum Effect kommen, (es erscheint nicht als thätig), beyde schränken sich ein auf den gemeinschaftlichen Effect. So in der Anschauung. Die beyden sich das Gleichgewicht haltenden Thätigkeiten hören dadurch nicht auf, Thätigkeiten zu seyn, denn das Gleichgewicht existirt nur, insofern beyde Thätigkeiten als Thätigkeiten einander entgegengesetzt sind, nur das Product ist ein ruhendes.

Aber ferner in dem Product, da es ein gemeinschaftliches seyn soll, muss auch die Spur beyder Thätigkeiten zu finden seyn. Es werden sich also in dem Product zwey entgegengesetzte Thätigkeiten

unterſcheiden laſſen, eine Thätigkeit, welche ſchlechthin poſitiv iſt, und die Tendenz hat, in's Unendliche ſich auszubreiten, die andere, welche als die abſolut entgegengeſetzte der erſten auf die abſolute Endlichkeit geht, und ebendeſswegen nur als die einſchränkende der poſitiven erkennbar iſt.

Nur weil beyde Thätigkeiten abſolut entgegengeſetzt ſind, können auch beyde unendlich ſeyn. Beyde ſind unendlich nur im entgegengeſetzten Sinne; (zur Erläuterung dient die Unendlichkeit der Zahlenreihe nach entgegengeſetzten Richtungen. Eine endliche Gröſse überhaupt = 1. kann ins Unendliche vermehrt werden, ſo daſs immer noch ein Theiler fürſie gefunden wird, ſetzt man aber, daſs ſie über alle Schranken vermehrt ſey, ſo iſt ſie $\frac{1}{0}$, d. h. das Unendlichgroſse. Dieſelbe kann in's Unendliche vermindert werden dadurch, daſs ſie in's Unendliche getheilt wird, ſetzt man nun daſs der Theiler über alle Schranken hinaus wachſe, ſo iſt ſie $= \frac{1}{\infty}$, d. h. das Unendlichkleine.)

Die Eine jener Thätigkeiten würde alſo, wenn ſie uneingeſchränkt wäre, das poſitiv Unendliche, die andere unter gleicher Bedingung das negativ Unendliche produciren.

In dem gemeinſchaftlichen Product muſs alſo die Spur von zwey Thätigkeiten angetroffen werden, deren Eine in ihrer Schrankenloſigkeit das

positiv, die andere das negativ Unendliche hervorbringen würde.

Aber ferner, diese beyden Thätigkeiten können einander nicht absolut entgegengesetzt seyn, ohne Thätigkeiten Eines und desselben identischen Subjects zu seyn. Sie können also auch nicht in Einem und demselben Product vereinigt seyn, ohne eine dritte, welche die synthetische beyder ist. Im Product wird also ausser jenen beyden Thätigkeiten auch noch die Spur einer dritten, synthetischen beyder entgegengesetzten, vorkommen müssen.

Nachdem die Charaktere des Products vollständig abgeleitet sind, bedarf es nur noch des Beweises, dass sie alle in dem zusammentreffen, was wir Materie nennen.

II.

Deduction der Materie.

1) Die beyden Thätigkeiten, die im Product sich das Gleichgewicht halten, können nur als fixirte ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte erscheinen.

Die Eine dieser Kräfte wird ihrer Natur nach positiv seyn, so dass sie, wenn sie durch keine entgegengesetzte eingeschränkt wäre, unendlich sich

ausbreiten würde. — Daſs der Materie eine ſolche unendliche Expanſivkraft zukomme, davon wird nur der transſcendentale Beweis geführt. So gewiſs als die Eine der beyden Thätigkeiten, aus welchen das Product conſtruirt iſt, ihrer Natur nach in's Unendliche ſtrebt, ſo gewiſs muſs der eine Factor des Products auch eine unendliche Expanſivkraft ſeyn.

Dieſe unendliche Expanſivkraft, welche im Product concentrirt iſt, würde nun ſich ſelbſt überlaſſen, ſich in's Unendliche ausbreiten. Daſs ſie alſo in einem endlichen Product zurückgehalten wird, iſt nur durch eine entgegengeſetzte negative, hemmende Kraft zu begreifen, welche als das Entſprechende der begräntzenden Thätigkeit des Ichs im gemeinſchaftlichen Product ſich gleichfalls muſs aufzeigen laſſen.

Wenn alſo das Ich im gegenwärtigen Moment reflectiren könnte auf ſeine Conſtruction, ſo würde es ſie als gemeinſchaftliches aus zwey ſich das Gleichgewicht haltenden Kräften finden, deren Eine für ſich ſelbſt das Unendlichgroſse produciren würde, indeſs die andere in ihrer Uneingeſchränktheit das Product aufs Unendlichkleine reduciren würde. — Allein das Ich iſt im gegenwärtigen Moment noch nicht reflectirend.

2) Bis jetzt haben wir blos auf die entgegengeſetzte Natur beyder Thätigkeiten, und der ihnen

entſprechenden Kräfte Rückſicht genommen, aber von der entgegengeſetzten Natur beyder hangen auch ihre entgegengeſetzten Richtungen ab. Wir können alſo die Frage aufwerfen, wie ſich beyde Kräfte auch durch ihre bloſse Richtungen unterſcheiden werden, welche Frage uns zur genauern Beſtimmung des Products führen, und den Weg zu einer neuen Unterſuchung bahnen wird, da es ohne Zweifel eine ſehr wichtige Frage iſt: wie Kräfte, die als von einem und demſelben Punct aus wirkend gedacht werden, in entgegengeſetzter Richtung wirken können?

Die Eine der beyden Thätigkeiten wurde angenommen als urſprünglich auf's poſitiv Unendliche gehend. Aber im Unendlichen iſt keine Richtung. Denn Richtung iſt Determination, Determination aber = Negation. Die poſitive Thätigkeit wird alſo im Product erſcheinen müſsen als eine an ſich völlig richtungsloſe und ebendeſswegen nach allen Richtungen gehende Thätigkeit. Es muſs aber wiederum bemerkt werden, daſs jene nach allen Richtungen gehende Thätigkeit auch nur auf dem Standpunct der Reflexion als ſolche unterſchieden wird, denn im Moment des Producirens wird die Thätigkeit von ihrer Richtung überall nicht unterſchieden, und wie das Ich ſelbſt dieſe Unterſcheidung mache, wird Object einer beſondern Aufgabe ſeyn. Es fragt ſich nun: durch welche Richtung ſich die der poſitiven entgegengeſetzte Thätigkeit im Product unter-

ſcheiden werde? Was ſich zum voraus erwarten läſst, daſs wenn die poſitive alle Richtungen in ſich vereinigt, dieſe nur Eine Richtung haben werde, läſst ſich ſtreng beweiſen. — Im Begriff der Richtung wird auch der Begriff der Expanſivität gedacht. Wo keine Expanſivität, iſt auch keine Richtung. Da nun die negative Kraft der Expanſivkraft abſolut entgegengeſetzt iſt, ſo muſs ſie erſcheinen, als eine Kraft, die aller Richtung entgegenwirkt, die alſo, wenn ſie uneingeſchränkt wäre, eine abſolute Negation aller Richtung im Product ſeyn würde. Aber die Negation aller Richtung iſt die abſolute Gräntze, der bloſse Punct. Jene Thätigkeit wird alſo erſcheinen als eine ſolche, welche alle Expanſion auf den bloſsen Punct zurückzubringen beſtrebt iſt. Dieſer Punct wird ihre Richtung andeuten, ſie wird alſo nur die Eine Richtung gegen dieſen Punct haben. Man denke ſich die Expanſivkraft als vom gemeinſchaftlichen Mittelpunct C aus nach allen Richtungen C A, C B u. ſ. w. wirkend, ſo wird dagegen die negative, oder Attractivkraft von allen jenen Richtungen her gegen den Einen Punct C zurückwirken. — Es gilt aber auch von dieſer Richtung wieder, was von den Richtungen der poſitiven Kraft erinnert wurde. Thätigkeit und Richtung ſind auch hier abſolut Eins, das Ich ſelbſt unterſcheidet ſie nicht.

Eben ſo wenig als die Richtungen der poſitiven und negativen Thätigkeit von den Thätigkeiten

ſelbſt unterſchieden werden, werden auch jene Richtungen von einander unterſchieden. Wie das Ich dazu komme, dieſe Unterſcheidung zu machen, durch welche es zuerſt den Raum als Raum, die Zeit als Zeit unterſcheidet, iſt Gegenſtand einer ſpätern Unterſuchung.

3. Die wichtigſte Frage, die uns jetzt noch in Anſehung des Verhältniſſes der beyden Kräfte übrig iſt, iſt die: Wie denn in Einem und demſelben Subject Thätigkeiten von entgegengeſetzten Richtungen vereinigt ſeyn können. Wie zwey von verſchiedenen Puncten ausgehende Kräfte, in entgegengeſetzten Richtungen wirken können, iſt begreiflich; nicht ſo leicht, wie zwey Kräfte, die von Einem und demſelben Punct ausgehen. Wenn C A, C B u. ſ. w. die Linien ſind, in welchen die poſitive Kraft wirkt, ſo wird dagegen die negative Kraft in der entgegengeſetzten Richtung, alſo in den Richtungen A C, B C u. ſ. w. wirken müſsen. Nun laſſe man die poſitive Kraft in A begräntzt werden, ſo würde die negative, wenn ſie, um auf den Punct A zu wirken, erſt alle Zwiſchenpuncte zwiſchen C und A durchlaufen müſste, von der Expanſivkraft ſchlechterdings nicht unterſcheidbar ſeyn, denn ſie würde ganz in derſelben Richtung mit dieſer wirken. Da ſie nun in der entgegengeſetzten Richtung mit der poſitiven wirkt, ſo wird auch das umgekehrte für ſie gelten, d. h. ſie wird unmittelbar, und ohne die einzelnen Puncte

zwischen C und A zu durchlaufen, auf den Punct A wirken, und die Linie A begräntzen.

Wenn also die Expansivkraft nur in Continuität wirkt, so wird dagegen die Attractivkraft, oder die retardirende Kraft unmittelbar oder in die Ferne wirken.

Das Verhältniss beyder Kräfte wäre diesemnach so bestimmt. — Da die negative Kraft unmittelbar auf den Begräntzungspunct wirkt, so wird innerhalb des Begräntzungspuncts nichts als Expansivkraft seyn, jenseits dieses Puncts aber wird die in der entgegengesetzten Richtung der Expansivkraft (obgleich von demselben Puncte aus) wirkende Attractivkraft ihre Wirkung nothwendig in's Unendliche erstrecken.

Denn da sie eine Kraft ist, welche unmittelbar wirkt, und es für sie keine Ferne giebt, so muss sie gedacht werden, als in alle Weite, mithin in's Unendliche wirkend.

Das Verhältniss der beyden Kräfte ist also jetzt dasselbe, wie das der objectiven und subjectiven Thätigkeit jenseits der Production. — So wie die innerhalb der Gräntze gehemmte, und die über die Gräntze hinaus in's Unendliche gehende Thätigkeit nur die Factoren der productiven Anschauung sind, so sind auch die durch die gemeinschaftliche (bey-

den schlechthin zufällige) Gräntze geschiedene Repulsiv- und Attractivkraft, (deren jene innerhalb des Gränzpuncts gehemmt ist, diese aber in's Unendliche geht, indem die ihr mit der Repulsivkraft gemeinschaftliche Gräntze auch nur Gräntze für sie ist in Bezug auf jene), nur die Factoren zur Construction der Materie, nicht das Construirende selbst.

Das Construirende kann nur eine dritte Kraft seyn, welche die synthetische beyder ist, und der synthetischen Thätigkeit des Ichs in der Anschauung entspricht. Es war nur vermöge dieser dritten synthetischen Thätigkeit zu begreifen, wie die beyden Thätigkeiten als einander absolut entgegengesetzt, in Einem und demselben identischen Subject gesetzt werden konnten. Die Kraft, welche dieser Thätigkeit im Object entspricht, wird also diejenige seyn, vermöge welcher jene beyden sich schlechthin entgegengesetzten Kräfte in Einem und demselben identischen Subject gesetzt werden.

(Kant (in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft) nennt die Attractivkraft eine durchdringende Kraft, allein diess geschieht nur aus dem Grunde, weil er die Attractivkraft schon als Schwerkraft (also nicht rein) betrachtet, desswegen er auch nur zweyer Kräfte zur Construction der Materie bedarf, indess wir deren drey als nothwendig deduciren. — Die Attractivkraft rein, d. h. als blosser Factor der Construction

gedacht, ist zwar eine unmittelbar in die Ferne wirkende, nicht aber durchdringende Kraft, denn es ist nichts zu durchdringen, wo nichts ist. Die durchdringende Eigenschaft erlangt sie erst dadurch, dass sie, in die Schwerkraft aufgenommen wird. Die Schwerkraft selbst ist nicht identisch mit der Attractivkraft, obgleich diese nothwendig in sie mit eingeht. Die Schwerkraft ist auch nicht eine einfache Kraft, wie diese, sondern, wie aus der Deduction erhellt, eine zusammengesetzte Kraft).

Durch die Schwerkraft erst, die eigentlich productive und schöpferische, wird die Construction der Materie vollendet, und es bleibt uns jetzt nichts übrig, als aus dieser Construction die hauptsächlichsten Folgesätze zu ziehen.

Folgesätze.

Es ist eine Forderung, welche an eine transscendentale Untersuchung mit allem Recht gemacht werden kann, zu erklären, warum die Materie nothwendig als nach drey Dimensionen ausgedehnt angeschaut werden muss, wovon, so viel uns bekannt ist, bis jetzt keine Erklärung versucht worden ist; wir halten es daher für nothwendig, die Deduction der drey Dimensionen der Materie, unmittelbar aus den drey Grundkräften, welche zur Construction der Materie gehören, hier beyzufügen.

Nach den vorhergehenden Unterſuchungen müſsen in der Conſtruction der Materie drey Momente unterſchieden werden.

a) Der erſte Moment iſt der, wo die beyden entgegengeſetzten Kräfte als in Einem und demſelben Punct vereinigt gedacht werden. Von dieſem Punct aus wird die Expanſivkraft nach allen Richtungen wirken können, welche Richtungen aber nur mittelſt der entgegengeſetzten Kraft unterſchieden werden, die allein den Gräntz- alſo auch den Richtungspunct giebt. Dieſe Richtungen ſind aber nicht etwa mit Dimenſionen zu verwechſeln, denn die Linie hat, nach welcher Richtung ſie auch gezogen werde, immer nur Eine Dimenſion, nämlich die der Länge. Die negative Kraft giebt der an ſich richtungsloſen Expanſivkraft die beſtimmte Direction. Nun iſt aber bewieſen worden, die negative Kraft wirke nicht mittelbar, ſondern unmittelbar auf den Gräntzpunct. Setzt man alſo, es wirke von dem Punct C, als gemeinſchaftlichem Sitz beyder Kräfte, aus die negative Kraft unmittelbar auf den Gräntzpunct der Linie, der vorerſt noch ganz unbeſtimmt bleiben kann, ſo wird wegen ihrer Wirkung in die Ferne bis zu einer gewiſſen Entfernung von C ſchlechterdings nichts von der negativen Kraft angetroffen werden, ſondern nur die poſitive herrſchend ſeyn, alsdann aber wird in der Linie irgend ein Punct A kommen, wo beyde Kräfte, die poſitive und die in der entgegen-

gesetzten Richtung kommende negative, mit einander im Gleichgewicht stehen, welcher Punct also weder positiv noch negativ, sondern völlig indifferent seyn wird. Von diesem Punct an wird die Herrschaft der negativen Kraft zunehmen, bis sie an irgend einem bestimmten Puncte, B, das Uebergewicht erlangt, an welchem also blos die negative Kraft herrschend seyn, und wo ebendeswegen die Linie schlechthin begräntzt wird. Der Punct A wird der gemeinschaftliche Gräntzpunct beyder Kräfte, B aber der Gräntzpunct der ganzen Linie seyn.

Die drey Puncte, welche in der eben construirten Linie sich befinden, C, von welchem an bis zu A nur die positive Kraft herrschend ist, A welcher ein bloser Gleichgewichtspunct beyder Kräfte ist, endlich B, wo nur die negative Kraft herrschend ist, sind dieselben, welche noch am Magnet unterschieden werden.

Es ist also, ohne dass wir es beabsichtigt hätten, zugleich mit der ersten Dimension der Materie, der Länge, auch der Magnetismus deducirt worden, woraus sich nun mehrere wichtige Folgen ziehen lassen, deren weitere Ausführung in diesem Werk nicht gegeben werden kann. Es erhellt z. B. aus dieser Deduction, dass wir in den magnetischen Erscheinungen die Materie noch im ersten Moment der Construction, wo die beyden entgegengesetzten

Kräfte in Einem und demſelben Punct vereinigt ſind, erblicken; daſs ſonach der Magnetismus nicht die Function einer einzelnen Materie, ſondern eine Function der Materie überhaupt, alſo eine wirkliche Categorie der Phyſik iſt; daſs jene drey Puncte, welche uns die Natur am Magnet aufbewahrt hat, indeſs ſie in den andern Körpern verwiſcht ſind, nichts anders, als die a priori abgeleiteten drey Puncte ſind, welche zur reellen Conſtruction der Länge gehören; daſs alſo der Magnetismus überhaupt das allgemein Conſtruirende der Länge iſt, u. ſ. w. Ich bemerke nur noch, daſs uns dieſe Deduction auch einen Aufſchluſs über das Phyſiſche des Magnetismus giebt, den man durch Experimente vielleicht nie hätte finden können, nämlich, daſs der poſitive Pol (oben der Punct C) der Sitz beyder Kräfte iſt. Denn daſs uns — M nur an dem entgegengeſetzten Punct B erſcheint, iſt nothwendig, da die negative Kraft nur in der Ferne wirken kann. Dieſes Eine vorausgeſetzt, ſind die drey Puncte in der magnetiſchen Linie nothwendig. Umgekehrt das Daſeyn dieſer drey Puncte im Magnet beweiſt, daſs die negative Kraft eine in die Ferne wirkende Kraft iſt, ſo wie die ganze Coincidenz unſerer a priori conſtruirten Linie mit der des Magnets die Richtigkeit unſerer ganzen Deduction beweiſt.

b) In der eben conſtruirten Linie iſt der Punct B der Gräntzpunct der Linie überhaupt, A der

gemeinschaftliche Gräntzpunct beyder Kräfte. Durch die negative Kraft ist überhaupt eine Gräntze gesetzt, wird nun die negative Kraft als Grund der Begräntztheit selbst begräntzt, so entsteht eine Begräntztheit der Begräntztheit, und diese fällt in den Punct A, die gemeinschaftliche Gräntze beyder Kräfte.

Da die negative Kraft eben so gut unendlich ist, als die positive, so wird die Gräntze in A für sie eben so zufällig seyn, wie für die positive Kraft.

Wenn aber A beyden Kräften zufällig ist, so kann die Linie C A B auch gedacht werden, als getrennt in die zwey Linien, C A und A B, die durch die Gräntze A von einander geschieden sind.

Dieser Moment, welcher die beyden entgegengesetzten Kräfte als völlig ausser einander, und durch die Gräntze geschieden vorstellt, ist der zweyte in der Construction der Materie, und derselbe, welcher in der Natur durch die Electricität repräsentirt wird. Denn wenn A B C einen Magnet vorstellt, dessen positiver Pol A, der negative C, der Nullpunct B ist, so entsteht mir das Schema der Electricität unmittelbar dadurch, daſs ich jenen Einen Körper in A B und B C getrennt vorstelle, deren jeder die eine der beyden Kräfte ausschlieſsend re-

präſentirt. Der ſtrenge Beweis aber für jene Behauptung iſt folgender.

So lange die beyden entgegengeſetzten Kräfte in Einem und demſelben Puncte vereinigt gedacht werden, kann nichts entſtehen, als die oben conſtruirte Linie, weil durch die negative Kraft die Richtung der poſitiven ſo beſtimmt iſt, daſs ſie ſchlechthin nur nach dem Einen Puncte gehen kann, in welchen die Gräntze fällt. Das Gegentheil wird alſo geſchehen, ſobald beyde Kräfte auſſereinander ſind. Es ſey der Punct C, in welchem beyde Kräfte vereinigt ſind. Man denke ſich dieſen Punct als ruhend, ſo ſind rings um dieſen Punct eine unzählige Menge von Puncten, nach welchen er, wenn er blos mechaniſch beweglich wäre, ſich bewegen könnte. Nun iſt aber in dieſem Punct eine Kraft, welche nach allen dieſen Richtungen zugleich gehen kann, nämlich die urſprünglich richtungsloſe, d. h. aller Richtungen fähige Expanſivkraft. Dieſe Kraft wird alſo allen dieſen Richtungen zugleich, aber in jeder einzelnen Linie, die ſie beſchreibt, doch unveränderlich, nur dieſer Einen Richtung folgen können, ſo lange die negative Kraft nicht von ihr getrennt iſt; ſie wird alſo auch nach allen Richtungen nur in der reinen Dimenſion der Länge wirken. Das Gegentheil wird geſchehen, ſobald beyde Kräfte völlig auſſereinander ſind. So wie nämlich der Punct C ſich bewegt, (er bewege ſich z. B. in der Richtung C A), iſt er in der nächſten

Stelle ſchon, in welche er tritt, wieder von unzähligen Puncten umgeben, nach welchen allen er ſich bewegen kann. Die jetzt ganz ihrer Tendenz nach allen Richtungen ſich zu verbreiten überlaſſene Expanſivkraft wird alſo von jedem Puncte der Linie C A aus wieder nach allen Richtungen Linien werfen, welche mit der Linie C A Winkel bilden, und alſo zur Dimenſion der Länge die der Breite hinzubringen. Daſſelbe gilt aber auch von allen den Linien, welche der noch als ruhend angenommene Punct C nach den übrigen Richtungen ausſtrahlt, keine dieſer Linien wird alſo jetzt noch eine reine Länge vorſtellen.

Daſs nun dieſer Moment der Conſtruction in der Natur durch die Electricität repräſentirt werde, erhellt daraus, daſs ſie nicht wie der Magnetismus blos in der Länge wirkt, die Länge ſucht, und von ihr geleitet wird, ſondern zu der reinen Länge des Magnetismus die Dimenſion der Breite hinzubringt, indem ſie ſich in einem Körper, dem ſie mitgetheilt wird, über die ganze Oberfläche verbreitet; daſs ſie aber ebenſowenig, wie jener, in die Tiefe wirkt, ſondern, wie bekannt, blos Länge und Breite ſucht.

c) So gewiſs die beyden jetzt völlig getrennten Kräfte urſprünglich Kräfte Eines und deſſelben Puncts ſind, ſo gewiſs muſs durch die Entzweyung ein Streben in beyden entſtehen, ſich wieder zu verei-

nigen. Diefs kann aber nur vermittelft einer dritten Kraft gefchehen, welche in die beyden entgegengefetzten Kräfte eingreifen, und in welcher diefe fich durchdringen können. Diefe wechfelfeitige Durchdringung beyder Kräfte mittelft einer dritten erft giebt dem Product die Undurchdringlichkeit, und bringt mit diefer Eigenfchaft zu den beyden erften Dimenfionen die dritte, nämlich die Dicke hinzu, wodurch erft die Conftruction der Materie vollendet wird.

Im erften Moment der Conftruction waren die beyden Kräfte, obgleich in Einem Subject vereinigt, doch getrennt, fo wie in der oben conftruirten Linie CAB von C bis A nur pofitive, von A bis B nur negative Kraft ift; im zweyten find fie fogar an verfchiedene Subjecte vertheilt. Im dritten Moment werden beyde zu einem gemeinfchaftlichen Product fo vereinigt feyn, dafs in dem ganzen Product kein Punct ift, in welchem nicht beyde Kräfte zugleich wären, dergeftalt, dafs jetzt das ganze Product indifferent ift.

Diefer dritte Moment der Conftruction ift in der Natur durch den chemifchen Procefs bezeichnet. Denn dafs durch die zwey Körper im chemifchen Procefs nur der urfprüngliche Gegenfatz der beyden Kräfte repräfentirt wird, ift dadurch offenbar, dafs fie fich wechfelfeitig durchdringen, welches nur von Kräften gedacht werden kann. Dafs aber durch

beyde Körper der urſprüngliche Gegenſatz repräſentirt werde, iſt wiederum nicht denkbar, ohne daſs in jedem Körper die Eine von beyden Kräften das abſolute Uebergewicht erlange.

So wie durch die dritte Kraft, in welcher die beyden Entgegengeſetzten ſich ſo durchdringen, daſs das ganze Product in jedem Punct Attractiv- und Repulſivkraft zugleich iſt, zu den beyden erſten Dimenſionen die dritte erſt hinzukommt, eben ſo iſt der chemiſche Proceſs die Ergäntzung der beyden erſten, von welchen jener nur die Länge, der zweyte nur Länge und Breite ſucht, bis endlich der chemiſche Proceſs nach allen drey Dimenſionen zugleich wirkt, in welchem ebendeſswegen auch allein eine wirkliche Durchdringung möglich iſt.

Es läſst ſich, wenn die Conſtruction der Materie dieſe drey Momente durchläuft, a priori erwarten, daſs dieſe drey Momente an einzelnen Naturkörpern auch mehr oder weniger unterſcheidbar ſeyn werden; es läſst ſich ſogar a priori die Stelle der Reihe beſtimmen, an welcher irgend einer jener Momente beſonders hervortreten oder verſchwinden muſs, z. B. daſs der erſte Moment nur an den ſtarrſten Körpern unterſcheidbar, dagegen an den flüſsigen ſchlechthin unerkennbar ſeyn müſse, welches ſogar ein Princip a priori für die Unterſcheidung der Naturkörper, z, B. in flüſsige und feſte, und ihrer Ordnung unter einander abgiebt,

Wenn man ſtatt des ſpeciellern Ausdrucks chemiſcher Proceſs, worunter überhaupt jeder Proceſs, inſofern er ins Product übergeht, verſtanden wird, einen allgemeinen ſucht, ſo wird man vorzüglich darauf aufmerken müſsen, daſs nach den bisher abgeleiteten Grundſätzen die Bedingung des reellen Products überhaupt eine Triplicität von Kräften iſt, daſs alſo a priori in der Natur ein Proceſs geſucht werden muſs, in welchem vor andern dieſe Triplicität der Kräfte erkennbar iſt. Ein ſolcher iſt der Galvanismus, welches nicht ein einzelner Proceſs, ſondern der allgemeine Ausdruck für alle in's Product übergehende Proceſſe iſt.

Allgemeine Anmerkung zu der erſten Epoche.

Es wird wohl kein Leſer ſeyn, welcher nicht im Verlauf der Unterſuchung folgende Bemerkung gemacht hätte.

In der erſten Epoche des Selbſtbewuſstſeyns lieſsen ſich drey Acte unterſcheiden, dieſe drey Acte ſcheinen ſich in den drey Kräften der Materie, und in den drey Momenten ihrer Conſtruction wiederzufinden. Dieſe drey Momente der Conſtruction geben uns drey Dimenſionen der Materie, und dieſe,

drey Stuffen des dynamischen Processes. Es ist sehr natürlich, auf den Gedanken zu kommen, dass unter diesen verschiedenen Formen immer nur eine und dieselbe Triplicität wiederkehre. Um diesen Gedanken zu entwickeln, und den indess blos vermutheten Zusammenhang vollständig einzusehen, wird eine Vergleichung jener drey Acte des Ichs mit den drey Momenten in der Construction der Materie nicht unnütz seyn.

Die Transscendental-Philosophie ist nichts anders, als ein beständiges Potenziren des Ichs, ihre ganze Methode besteht darinn, das Ich von einer Stuffe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freyen und bewussten Act des Selbstbewusstseyns enthalten sind.

Der erste Act, von welchem die ganze Geschichte der Intelligenz ausgeht, ist der Act des Selbstbewusstseyns, insofern er nicht frey, sondern noch unbewusst ist. Derselbe Act, welchen der Philosoph gleich anfangs postulirt, als bewusstlos gedacht, giebt den ersten Act unsers Objects, des Ichs.

In diesem Act ist das Ich für uns zwar, aber nicht für sich selbst Subject und Object zugleich, es stellt gleichsam jenen in der Construction der Materie bemerkten Punct vor, in welchem die beyden

Thätigkeiten, die urſprünglich unbegräntzte, und die begräntzende, noch vereinigt ſind.

Das Reſultat dieſes Acts iſt abermals nur für uns, nicht für das Ich ſelbſt, ein Begräntztwerden der objectiven durch die ſubjective Thätigkeit. Die begräntzende Thätigkeit aber als eine in die Ferne wirkende, ſelbſt unbegräntzbare, muſs nothwendig gedacht werden, als über den Begräntzungspunct hinausſtrebend.

Es ſind alſo in dieſem erſten Act ganz dieſelben Beſtimmungen enthalten, durch welche auch der erſte Moment der Conſtruction der Materie ausgezeichnet iſt.

In dieſem Act entſteht wirklich eine gemeinſchaftliche Conſtruction aus dem Ich als Object und als Subject, aber dieſe Conſtruction iſt nicht für das Ich ſelbſt da. Dadurch wurden wir auf einen zweyten Act getrieben, welcher ein Selbſtanſchauen des Ichs in jener Begräntztheit iſt. Da das Ich ſich des Geſetztſeyns der Begräntztheit durch ſich ſelbſt nicht bewuſst werden kann, ſo iſt jenes Anſchauen nur ein Finden, oder ein Empfinden. Da alſo das Ich in dieſem Act ſich ſeiner eigenen Thätigkeit, durch welche es begräntzt iſt, nicht bewuſst wird, ſo iſt zugleich und unmittelbar mit dem Empfinden auch der Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich nicht für das Ich, wohl aber für uns geſetzt.

Auf andere Ausdrücke gebracht, heiſst dieſs ebenſoviel, als: In dieſem zweiten Act trennen ſich, nicht für das Ich, aber für uns, die beyden urſprünglich in ihm vereinigten Thätigkeiten in zwey völlig verſchiedene und auſser einander befindliche Thätigkeiten, nämlich in die des Ichs auf der einen und die des Dings auf der andern Seite. Die Thätigkeiten, welche urſprünglich Thätigkeiten eines identiſchen Subjects ſind, vertheilen ſich an verſchiedene Subjecte.

Daraus erhellt, daſs der zweyte Moment, den wir in der Conſtruction der Materie annehmen, nämlich der Moment, wo die beyden Kräfte, Kräfte verſchiedener Subjecte werden, für die Phyſik ganz daſſelbe iſt, was jener zweyte Act der Intelligenz für die Transſcendental-Philoſophie iſt. Auch iſt jetzt offenbar, daſs ſchon mit dem erſten und zweyten Act die Anlage zur Conſtruction der Materie gemacht wird, oder daſs das Ich, ohne es zu wiſſen, ſchon vom erſten Act an auf die Conſtruction der Materie gleichſam ausgeht.

Eine andere Bemerkung, welche uns die Identität des Dynamiſchen und Transſcendentalen noch näher zeigt, und in den von dem gegenwärtigen Punct aus ſich erſtreckenden weit gehenden Zuſammenhang einen Blick werfen läſst, iſt folgende. Jener zweyte Act iſt der Act der Empfindung. Was iſt denn nun das, was uns durch Empfindung zum

Object wird? Nichts anders, als Qualität. Aber alle Qualität ist nur Electricität, ein Satz, der in der Naturphilosophie bewiesen wird. Aber Electricität eben ist das, wodurch in der Natur jener zweyte Moment in der Construction bezeichnet ist. Man könnte also sagen, dass was in der Intelligenz die Empfindung ist, in der Natur die Electricität sey.

Die Identität des dritten Acts mit dem dritten Moment der Construction der Materie bedarf wirklich keines Beweises. Es ist also offenbar, dass das Ich, indem es die Materie construirt, eigentlich sich selbst construirt. Der dritte Act ist derjenige, wodurch das Ich sich als empfindend zum Object wird. Diess ist aber abgeleitetermaassen nicht möglich, ohne dass die beyden vorher völlig getrennten Thätigkeiten in einem und demselben identischen Product dargestellt werden. Dieses Product, welches die Materie ist, ist also eine vollständige Construction des Ichs, nur nicht für das Ich selbst, welches noch mit der Materie identisch ist. Wenn das Ich im ersten Acte nur als Object, im zweyten nur als Subject angeschaut wird, so wird es in diesem als beydes zugleich zum Object, versteht sich für den Philosophen, nicht für sich selbst. Für sich selbst wird es in diesem Act nur als Subject zum Object. Dass es nur als Materie erscheint, ist nothwendig, da es in diesem Act zwar Subject-Object ist, aber ohne sich als solches anzuschauen. Der Begriff des Ichs, von welchem der Philosoph ausgeht, ist der

Begriff eines Subject-Objects, das ſeiner ſelbſt als eines ſolchen bewuſst iſt. Ein ſolches iſt die Materie nicht; durch dieſelbe wird ſich alſo auch das Ich nicht als Ich zum Object. Nun iſt aber die Trans-ſcendental-Philoſophie erſt dann vollendet, wenn das Ich ſich ſelbſt ebenſo zum Object wird, wie es dem Philoſophen wird. Alſo kann auch der Kreis dieſer Wiſſenſchaft mit der gegenwärtigen Epoche nicht geſchloſſen ſeyn.

Das Reſultat der bis jetzt angeſtellten Vergleichung iſt, daſs die drey Momente in der Conſtruction der Materie den drey Acten in der Intelligenz wirklich entſprechen. Wenn alſo jene drey Momente der Natur, eigentlich drey Momente in der Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns ſind, ſo iſt offenbar genug, daſs wirklich alle Kräfte des Univerſums zuletzt auf vorſtellende Kräfte zurückkommen, ein Satz, auf welchem der Leibnitziſche Idealismus beruht, der, gehörig verſtanden, vom transſcendentalen in der That nicht verſchieden iſt. Wenn Leibnitz die Materie den Schlafzuſtand der Monaden, oder wenn ſie Hemſterhuis den geronnenen Geiſt nennt, ſo liegt in dieſen Ausdrücken ein Sinn, der ſich aus den jetzt vorgetragenen Grundſätzen ſehr leicht einſehen läſst. In der That iſt die Materie nichts anders, als der Geiſt im Gleichgewicht ſeiner Thätigkeiten angeſchaut. Es braucht nicht weitläuftig gezeigt zu werden, wie durch dieſe Aufhebung alles Dualismus, oder alles reellen Gegenſatzes zwiſchen Geiſt

und Materie, indem diese selbst nur der erloschene Geist, oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, ist, einer Menge verwirrender Untersuchungen über das Verhältniss beyder ein Ziel gesetzt wird.

Eben so wenig bedarf es einer weitern Auseinandersetzung, um zu zeigen, dass diese Ansicht zu weit höhern Begriffen über das Wesen und die Dignität der Materie führt, als alle andern, z. B. die atomistische, welche die Materie aus Atomen zusammensetzt, ohne daran zu denken, dass wir dadurch ihrem eigentlichen Wesen um keinen Schritt näher kommen, indem die Atomen selbst nur Materie sind.

Die a priori abgeleitete Construction der Materie giebt die Grundlage zu einer allgemeinen Theorie der Naturerscheinungen, in welcher man Hoffnung hat, sich aller Hypothesen und Erdichtungen entschlagen zu können, deren die atomistische Physik nie aufhören wird zu bedürfen. Ehe der atomistische Physiker nur wirklich bis zur Erklärung einer Naturerscheinung kommt, ist er genöthigt, eine Menge Voraussetzungen zu machen, z. B. von Materien, denen er ganz willkührlich und ohne den geringsten Beweis eine Menge Eigenschaften zuschreibt, blos deswegen, weil er gerade diese, und keine andern zur Erklärung brauchen kann. Da es einmal ausgemacht ist, dass die letzten Ursachen der

natürlichen Erscheinungen durch Hülfe der Erfahrung niemals erforscht werden können, so bleibt nichts übrig, als entweder überall darauf Verzicht zu thun, sie zu kennen, oder dieselben gleich der atomistischen Physik zu erdichten, oder aber sie a priori aufzufinden, welches die einzige Quelle eines Wissens ist, die uns ausser der Erfahrung übrig bleibt.

Zweyte Epoche.

Von der productiven Anſchauung bis zur Reflexion.

Vorerinnerung.

Die erſte Epoche ſchlieſst mit der Erhebung des Ichs zur Intelligenz. Die beyden völlig getrennten und in ganz verſchiedenen Sphären befindlichen Thätigkeiten ſind durch die dritte in ſie eingreifende wieder in Ein und daſſelbe Product geſetzt. Durch dieſes Eingreifen einer dritten Thätigkeit in beyde wird auch die Thätigkeit des Dings wieder zu einer Thätigkeit des Ichs, welches eben dadurch ſelbſt zur Intelligenz erhoben wird.

Aber das Ich, indem es anſchauend iſt, iſt auch im Produciren völlig gefeſſelt und gebunden, und kann nicht zugleich Anſchauendes ſeyn und Angeſchautes. Die Production iſt nur darum eine völlig blinde und bewuſstloſe. Nach der hinlänglich bekannten Methode der Transſcendentalphiloſophie tritt alſo jetzt die Frage ein, wie das Ich, welches bis jetzt blos für uns anſchauend und In-

telligenz ist, dasselbe auch für sich selbst werde, oder als solches sich anschaue. Nun läſst sich aber schlechterdings kein Grund denken, der das Ich bestimmte, sich selbst als productiv anzuschauen, wenn nicht in der Production selbst ein Grund liegt, der die ideelle im Produciren mitbegriffene Thätigkeit des Ichs in sich zurücktreibt, und sie dadurch über das Product hinauszugehen veranlaſst. Die Frage, wie das Ich sich selbst als productiv erkenne, ist also gleichbedeutend mit der, wie das Ich dazu komme, sich selbst von seiner Production loszureissen, und über dieselbe hinauszugehen.

Ehe wir uns auf die Beantwortung dieser Frage selbst einlassen, wird folgende Anmerkung dienen, einen vorläufigen Begriff von dem Inhalt der nächsten Epoche zu geben.

Der ganze Gegenstand unserer Untersuchung ist nur die Erklärung des Selbstbewuſstseyns. Alle Handlungen des Ichs, die wir bisher abgeleitet haben, oder ferner ableiten werden, sind nur die Mittelglieder, durch welche hindurch unser Object zum Selbstbewuſstseyn gelangt. Das Selbstbewuſstseyn ist selbst ein bestimmtes Handeln, also müſsen auch alle jene Mittelglieder bestimmte Handlungen seyn. Aber durch jede bestimmte Handlung entsteht dem Ich ein bestimmtes Product. Nun war es dem Ich nicht um das Product, sondern um sich selbst zu thun. Es will nicht das Product, sondern in

dem Product ſich ſelbſt anſchauen. Nun wäre es aber möglich, und es iſt, wie ſich bald zeigen wird, ſogar nothwendig, daſs dem Ich eben durch das Streben in der Production ſich ſelbſt anzuſchauen, die Bedingung eines neuen Products entſtehe, und ſo in's Unendliche fort, wenn nicht etwa eine neue, bis jetzt unbekannte Begräntztheit hinzukommt, dergeſtalt, daſs wir nicht einſehen können, wie das Ich, nachdem es einmal in's Produciren gerathen iſt, aus demſelben je wieder herauskomme, da die Bedingung alles Producirens, und der Mechanismus deſſelben beſtändig wieder hergeſtellt wird.

Indem wir alſo zu erklären verſuchen, wie das Ich aus der Production heraustrete, werden wir unſer Object vielmehr in eine ganze Reihe von Productionen verwickeln. Wir werden alſo die Hauptaufgabe dieſer Epoche nur ſehr indirect auflöſen können, und eben ſo wie unſerem Object wird uns ſtatt deſſen, was wir ſuchten, ſo lange etwas ganz anderes entſtehen, bis wir uns etwa durch eine aus abſoluter Spontaneität geſchehende Reflexion aus dieſem Kreis herausverſetzen. Zwiſchen dieſem Punct der abſoluten Reflexion, und dem gegenwärtigen Punct des Bewuſstſeyns liegt als Zwiſchenglied die ganze Mannichfaltigkeit der objectiven Welt, ihrer Producte und Erſcheinungen.

Da unſere ganze Philoſophie auf dem Standpunct der Anſchauung, nicht auf dem der Refle-

xion ſteht, auf welchem z. B. Kant mit ſeiner Philoſophie befindlich iſt, ſo werden wir auch die jetzt beginnende Reihe von Handlungen der Intelligenz als Handlungen, nicht etwa als Begriffe von Handlungen, oder als Categorieen ableiten. Denn wie jene Handlungen zur Reflexion gelangen, iſt die Aufgabe einer ſpätern Epoche des Selbſtbewuſstſeyns.

D.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich selbst als productiv anzuschauen?

Auflösung.

I.

Darauf, daſs das Ich sich anschaue als einfache Thätigkeit, müſsen wir Verzicht thun, nachdem es einmal producirend geworden ist. Daſs es sich aber als producirend anschaue, läſst sich nicht denken, wenn ihm nicht unmittelbar durch die Production wieder eine ideelle Thätigkeit entsteht, vermöge welcher es sich in derselben anschaut.

Es werde also indeſs nur als Hypothese angenommen, das Ich habe eine Anschauung seiner selbst in seinem Produciren, um indeſs die Bedingungen einer solchen Anschauung zu finden. Finden sich diese Bedingungen im Bewuſstseyn etwa wirklich vor, so werden wir alsdann schlieſsen, daſs eine solche Anschauung wirklich statthabe, und das Resultat derselben zu finden suchen.

Soll das Ich sich selbst als producirend anschauen, so muſs es, dieſs ist das erste, was wir hier-

über festsetzen können, nothwendig sich zugleich von sich selbst, insofern es nicht producirend ist, unterscheiden. Denn indem es sich als producirend anschaut, schaut es sich ohne Zweifel an als ein Bestimmtes, aber es kann sich nicht als ein Bestimmtes anschauen, ohne sich etwas anders entgegenzusetzen, was es gleichfalls seyn könnte. —

Um die Untersuchung zu erleichtern, fragen wir sogleich, was denn jenes Nichtproducirende im Ich seyn werde, dem das Producirende entgegengesetzt werden muss? Es läst sich hier schon so viel wenigstens einsehen. Das Ich, insofern es producirend ist, ist nicht eine einfache, sondern eine zusammengesetzte Thätigkeit, (in dem Sinn des Worts, in welchem man z. B. von einer zusammengesetzten Bewegung in der Mechanik spricht). Das Nichtproducirende im Ich muss also dem Productiven als einfache Thätigkeit entgegengesetzt werden.

Aber ferner, die productive und diese einfache Thätigkeit müssen, um einander entgegengesetzt zu werden, zugleich wieder in einem höhern Begriffe zusammenstimmen. In Bezug auf denselben müssen beyde als Eine Thätigkeit, ihre Verschiedenheit also als etwas blos Zufälliges erscheinen. Es müste sich zeigen, dass, irgend etwas gesetzt, beyde Thätigkeiten verschieden, irgend etwas nicht gesetzt, beyde Thätigkeiten identisch sind.

Es müſsten ferner wieder drey Thätigkeiten im Ich ſeyn, eine einfache und eine zuſammengeſetzte, und eine dritte, welche beyde von einander unterſchiede, und aufeinander bezöge. Dieſe dritte Thätigkeit muſs nun nothwendig ſelbſt eine einfache ſeyn, denn ohne das könnte ſie die zuſammengeſetzte nicht als ſolche unterſcheiden. Jene einfache Thätigkeit, auf welche die zuſammengeſetzte bezogen wird, iſt alſo zugleich die beziehende, und wenn die beziehende charakteriſirt iſt, ſo iſt es auch die, welche bezogen wird.

Nun kann aber die beziehende Thätigkeit keine andere ſeyn, als die oben von uns poſtulirte, unmittelbar durch die Production wieder entſtehende ideelle Thätigkeit. Dieſe geht ebendeſswegen, weil ſie ideell iſt, nur auf das Ich ſelbſt, und iſt nichts anders, als jene einfache anſchauende Thätigkeit, die wir gleich anfangs in das Ich geſetzt haben.

Der Beziehungsgrund beyder Thätigkeiten wäre alſo der, daſs ſie beyde anſchauend, der Unterſcheidungsgrund aber, daſs die Eine eine einfache, die Andere eine zuſammengeſetzte anſchauende Thätigkeit iſt.

Sollen beyde Thätigkeiten als anſchauend geſetzt werden, ſo müſsen beyde aus Einem Princip entſprungen ſeyn. Die Bedingung, unter welcher

beyde verſchieden ſind, muſs alſo in Bezug auf das Princip als zufällig erſcheinen. Dieſes Zufällige iſt beyden gemein; was alſo zufällig iſt für die productive, iſt auch zufällig für die einfache. Läſst ſich nun in der Production ein Zufälliges finden, was zugleich die gemeinſchaftliche Gräntze beyder Thätigkeiten machen könnte?

Um dieſs zu erfahren, kehre man die Frage um. Was iſt denn das Weſentliche, Nothwendige in der Production? Das Nothwendige iſt, was Bedingung des Producirens ſelbſt iſt, das Zufällige, oder Accidentelle wird ſonach das Entgegengeſetzte, alſo das Einſchränkende, oder Begräntzende der Production ſeyn.

Das Einſchränkende der Production iſt die dem Ich entgegengeſetzte Thätigkeit des Dings an ſich. Aber dieſe kann für die Production nicht zufällig ſeyn, denn ſie iſt nothwendige Bedingung des Producirens. Nicht alſo das Einſchränkende ſelbſt wird das Zufällige ſeyn, ſondern das Einſchränkende des Einſchränkenden.

Deutlicher. Die Thätigkeit des Dings an ſich erklärt mir nur überhaupt eine Einſchränkung der jetzt productiven Thätigkeit, nicht das Zufällige dieſer Beſchränkung, oder daſs die Einſchränkung dieſe beſtimmte iſt. Die Thätigkeit des Dings an

ſich iſt an und für ſich eben ſo wenig begräntzt, als die des Ichs.

Daſs die Thätigkeit des Dings an ſich das Begräntzende des Ichs iſt, erklärt ſich daraus, daſs ſie ihm entgegengeſetzt iſt, daſs ſie aber das Ich auf beſtimmte Art begräntzt, was ſelbſt nicht möglich iſt, ohne daſs ſie gleichfalls begräntzt ſey, dieſs läſst ſich nicht mehr aus jener Entgegenſetzung herleiten. Sie könnte dem Ich immerhin entgegengeſetzt ſeyn, ohne es auf dieſe beſtimmte Art zu ſeyn.

Das Nothwendige der Production liegt alſo in der Entgegenſetzung überhaupt, das Zufällige in der Gräntze der Entgegenſetzung. Aber dieſe iſt nichts anders, als die zwiſchen dem Ich und dem Ding liegende g e m e i n ſ c h a f t l i c h e Gräntze. Die Gräntze iſt gemeinſchaftlich, d. h. ſie iſt Gräntze ebenſowohl für das Ding, als für das Ich.

Ziehen wir unſre Schlüſse zuſammen, ſo erhalten wir als Reſultat folgendes. Die beyden, im Princip identiſchen, anſchauenden Thätigkeiten ſind unterſchieden durch die zufällige Gräntze des Ichs und des Dings an ſich, oder: was Gräntze des Ichs und des Dings iſt, iſt auch die Gräntze jener beyden anſchauenden Thätigkeiten.

Die einfache anſchauende Thätigkeit hat nur

das Ich ſelbſt zum Object, die zuſammengeſetzte das Ich und das Ding zugleich. Die letztere geht ebendeſswegen zum Theil über die Gräntze, oder ſie iſt in- und auſserhalb der Gräntze zugleich. Nun iſt aber das Ich nur dieſseits der Gräntze Ich, denn jenſeits der Gräntze hat es ſich für ſich ſelbſt in das Ding an ſich verwandelt. Die Anſchauung, die über die Gräntze hinausgeht, geht alſo zugleich über das Ich ſelbſt hinaus, und erſcheint inſofern als äuſsere Anſchauung. Die einfache anſchauende Thätigkeit bleibt innerhalb des Ichs, und kann inſofern innere Anſchauung heiſsen.

Das Verhältniſs beyder anſchauenden Thätigkeiten iſt ſonach folgendes. Die einzige Gräntze der innern und äuſsern Anſchauung iſt die Gräntze des Ichs und des Dings an ſich. Dieſe Gräntze hinweggenommen, fließen innere und äuſsere Anſchauung zuſammen. Der äuſsere Sinn fängt da an, wo der innere aufhört. Was uns als Object des äuſsern erſcheint, iſt nur ein Begräntzungspunct des innern, beyde, äuſserer und innerer Sinn, ſind alſo auch urſprünglich identiſch, denn der äuſsere iſt nur der begräntzte innere. Der äuſsere Sinn iſt nothwendig auch innerer, da hingegen der innere nicht nothwendig auch äuſserer iſt. Alle Anſchauung iſt in ihrem Princip intellectuell, daher die objective Welt nur die unter Schranken erſcheinende intellectuelle. —

Das Resultat der ganzen Untersuchung besteht in folgendem. Soll das Ich sich selbst anschauen als producirend, so müssen erstens innere und äussere Anschauung in ihm sich trennen, zweytens es muss eine Beziehung beyder aufeinander statt finden. Es entsteht also zunächst die Frage, was denn das Beziehende der beyden Anschauungen seyn werde?

Das Beziehende ist nothwendig etwas beyden Gemeinschaftliches. Nun hatte aber die innere Anschauung nichts gemein mit der äussern als äusserer, wohl aber hat umgekehrt die äussere Anschauung etwas gemein mit der innern, denn der äussere Sinn ist auch innerer. Das Beziehende des äussern und innern Sinns ist also selbst wieder der innere Sinn.

Wir fangen hier zuerst an zu begreifen, wie das Ich etwa dazu kommen könnte, äussere und innere Anschauung sich entgegenzusetzen und auf einander zu beziehen. Diess würde nämlich nie geschehen, wenn nicht das Beziehende, der innere Sinn, selbst mitbegriffen wäre in der äussern Anschauung, als das eigentlich thätige und construirende Princip; denn, wenn der äussere Sinn der begräntzte innere ist, so werden wir dagegen den innern als solchen als ursprünglich unbegräntzbar setzen müssen. Der innre Sinn ist daher nichts anders, als die gleich anfangs in das Ich gesetzte unbegräntzbare Tendenz des Ichs, sich selbst anzuschauen, welche hier nur zuerst als innerer Sinn unterschieden wird, also die-

ſelbe Thätigkeit, welche im vorhergehenden Act unmittelbar durch ihr Hinausgehen über die Gräntze begräntzt wurde.

Sollte das Ich ſich ſelbſt in der äuſsern Anſchauung als anſchauend erkennen, ſo müſste es die äuſsere Anſchauung beziehen auf die jetzt wieder hergeſtellte ideelle, die aber nun als innere erſcheint. Aber das Ich ſelbſt iſt nur dieſe ideelle Anſchauung, denn die zugleich ideelle und reelle iſt etwas ganz anders, alſo wäre Beziehendes, und das, worauf bezogen wird, in dieſer Handlung Eins und daſſelbe. Nun könnte freylich die äuſsere Anſchauung bezogen werden auf die innere, denn beyde ſind verſchieden, und doch iſt wiederum ein Grund der Identität zwiſchen beyden. Aber das Ich kann die äuſsere Anſchauung nicht beziehen auf die innere als innere, denn es kann nicht in einer und derſelben Handlung die äuſsere Anſchauung auf ſich beziehen, und indem es bezieht, zugleich wieder auf ſich als Beziehungsgrund reflectiren. Es könnte alſo die äuſsere Anſchauung nicht auf die innere, als innere, beziehen, denn es wäre, nach der Vorausſetzung, ſelbſt nichts als innere Anſchauung; und ſollte es die innere Anſchauung anerkennen als ſolche, ſo müſste es noch etwas anders als dieſe ſeyn.

In der vorhergehenden Handlung war das Ich producirend, aber Producirendes und Producirtes fielen in Eins zuſammen, das Ich und ſein Object

waren Eins und daſſelbe. Wir ſuchen jetzt eine Handlung, in welcher das Ich ſich als Producirendes erkennen ſollte. Wäre dieſs möglich, ſo würde von einem Angeſchauten gar nichts im Bewuſstſeyn vorkommen. Aber die productive Anſchauung könnte, wenn ſie erkannt würde, als ſolche nur im Gegenſatz gegen die innere erkannt werden. Nun würde aber die innere ſelbſt nicht anerkannt werden als innere, ebendeſswegen weil das Ich in dieſer Handlung ſonſt nichts wäre, als innere Anſchauung, alſo könnte auch die äuſsere Anſchauung nicht anerkannt werden als ſolche, und da ſie nur als äuſsere Anſchauung anerkennbar iſt, überhaupt nicht anerkannt werden als Anſchauung. Mithin würde von dieſer ganzen Handlung im Bewuſstſeyn nichts zurückbleiben, als auf der einen Seite das Angeſchaute (losgetrennt von der Anſchauung), auf der andern das Ich als ideelle Thätigkeit, die aber jetzt innerer Sinn iſt.

Im empiriſchen Bewuſstſeyn kommt von einer äuſsern Anſchauung als Act ſchlechthin nichts vor, und darf nichts vorkommen, es iſt aber eine ſehr wichtige Unterſuchung, wie in demſelben das Object und der noch immer unbegräntzte und, wie z. B. in Entwerfung von Schematen u. ſ. w., völlig freye innere Sinn neben einander beſtehen können. — Ebenſowenig als die äuſsere Anſchauung als Act, kommt auch das Ding an ſich im Bewuſstſeyn vor, es iſt, durch das ſinnliche Object aus dem Bewuſst-

ſeyn verdrungen, blos ideeller Erklärungsgrund des Bewuſstſeyns, und liegt wie das Handeln der Intelligenz ſelbſt für die Intelligenz jenſeits des Bewuſstſeyns. Als Erklärungsgrund braucht das Ding an ſich nur eine Philoſophie, die einige Stuffen höher ſteht, als das empiriſche Bewuſstſeyn. Der Empirismus wird ſich nie ſoweit verſteigen. Kant hat durch das Ding an ſich, das er in die Philoſophie einführte, wenigſtens den erſten Anſtoſs gegeben, der die Philoſophie über das gemeine Bewuſstſeyn hinaus führen konnte, und wenigſtens angedeutet, daſs der Grund des im Bewuſstſeyn vorkommenden Objects nicht ſelbſt wieder im Bewuſstſeyn liegen könne, nur daſs er nicht einmal deutlich gedacht, geſchweige denn erklärt hat, daſs jener jenſeits des Bewuſstſeyns liegende Erklärungsgrund am Ende doch nur unſere eigene ideelle, zum Ding an ſich nur hypoſtaſirte Thätigkeit ſey.

II.

Das Reſultat der hypothetiſch angenommenen Beziehung wäre das ſinnliche Object (getrennt von der Anſchauung als Act) auf der einen Seite, und der innere Sinn auf der andern. Beydes zuſammen macht das Ich empfindend mit Bewuſstſeyn. Denn was wir innern Sinn nennen, iſt nichts anders, als das mit Bewuſstſeyn Empfindende im Ich. Im urſprünglichen Act der Empfindung war das Ich empfindend, ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn, d. h. es

war empfindend ohne Bewuſstſeyn. Durch den eben abgeleiteten Act, von welchem aber aus den angezeigten Gründen im Ich nichts zurückbleiben kann, als das ſinnliche Object auf der einen, und der innere Sinn auf der andern Seite, zeigt es ſich, daſs das Ich durch die productive Anſchauung empfindend wird mit Bewuſstſeyn.

Nach dem hinlänglich bekannten Gang der Transſcendental-Philoſophie muſs alſo die Aufgabe, wie das Ich ſich als producirend erkenne, jetzt ſo beſtimmt werden: wie das Ich ſich als empfindend mit Bewuſstſeyn zum Object werde? Oder, da Empfindung mit Bewuſstſeyn und innerer Sinn daſſelbe iſt, wie das Ich auch als innerer Sinn ſich zum Object werde?

Die ganze Folge der Unterſuchung wird alſo jene eben (I) abgeleitete Handlung der Beziehung zum Object haben, und dieſelbe begreiflich zu machen ſuchen müſsen.

Es iſt leicht, folgendes einzuſehen. Das Ich kann ſich ſelbſt als empfindend mit Bewuſstſeyn nur dadurch unterſcheiden, daſs es das Object als das blos Angeſchaute, mithin Bewuſstloſe, ſich ſelbſt als dem Bewuſsten, (mit Bewuſstſeyn empfindenden), entgegenſetzt.

Nun iſt das Object, transſcendental angeſehen,

nichts anders, als die äuſsere oder productive Anſchauung ſelbſt. Nur das Ich kann ſich dieſer Anſchauung nicht als ſolcher bewuſst werden. Das Object muſs alſo dem innern Sinn ebenſo entgegengeſetzt ſeyn, wie ihm der äuſsere Sinn entgegengeſetzt war. Aber die Entgegenſetzung beyder Anſchauungen, der innern und äuſsern, machte allein die zwiſchen beyden befindliche Gräntze. Das Object iſt alſo nur Object, inſofern es durch dieſelbe Gräntze begräntzt iſt, durch welche innerer und äuſserer Sinn geſchieden waren, welche alſo jetzt nicht mehr Gräntze des innern und äuſsern Sinns, ſondern Gräntze des mit Bewuſstſeyn empſindenden Ichs und des völlig bewuſstloſen Objects iſt.

Das Ich kann ſich alſo das Object nicht entgegenſetzen, ohne die Gräntze als Gräntze anzuerkennen. Wie iſt denn nun die Gräntze beſtimmt worden? — Als zufällig in jeder Rückſicht, zufällig für das Ding, wie für das Ich. Inwiefern iſt ſie aber überhaupt Gräntze für das Ich? Sie iſt nicht etwa Gräntze der Thätigkeit, ſondern Gräntze des Leidens im Ich, verſteht ſich des Leidens im *realen* und *objectiven* Ich. Die Paſſivität des Ichs wurde ebendadurch begräntzt, daſs ihr Grund in ein Ding an ſich geſetzt wurde, was nothwendig ſelbſt ein begräntztes war. Was aber Gräntze für das Ding an ſich (die ideelle Thätigkeit) iſt, iſt Gräntze der Paſſivität des reellen Ichs, nicht ſeiner

Activität, denn diese ist schon durch das Ding an sich selbst eingeschränkt.

Was die Gräntze für das Ding sey, beantwortet sich nun von selbst. Ich und Ding sind sich so entgegengesetzt, daſs, was Passivität im einen, Activität im andern ist. Ist also die Gräntze, Gräntze der Passivität des Ichs, so ist sie nothwendig Gräntze der Activität des Dings, und nur insofern gemeinschaftliche Gräntze beyder.

Die Gräntze kann also auch als Gräntze nur anerkannt werden, wenn sie als Gräntze der Activität des Dings anerkannt wird. Es fragt sich, wie dieſs zu denken sey?

Durch die Gräntze soll die Activität des Dings eingeschränkt werden, und sie soll nicht etwa nur dem Ich, sondern ebenso auch dem Ding zufällig seyn. Ist sie dem Ding zufällig, so muſs das Ding ursprünglich und an und für sich unbegräntzte Thätigkeit seyn. Daſs also die Activität des Dings eingeschränkt wird, muſs unerklärbar seyn aus ihm selbst, also erklärbar nur aus einem Grund auſser ihm.

Wo ist dieser Grund zu suchen? Im Ich? Allein diese Erklärung läſst sich auf dem gegenwärtigen Standpunct gar nicht mehr machen. Daſs das Ich unbewuſst auch wieder Ursache dieser Begräntzung des Dings, (der ideellen Thätigkeit), und dadurch

ſeiner eignen Paſſivität, d. h. wie ſich bald zeigen wird, ſeiner beſondern Begräntztheit iſt, kann das Ich ſelbſt nicht wiſſen. Daſs alſo die Activität des Dings, und dadurch mittelbar die Paſſivität des Ichs begräntzt iſt, davon kann das Ich ſelbſt den Grund in nichts ſuchen, als in etwas, das jetzt ganz auſserhalb des Bewuſstſeyns liegt, aber doch in den gegenwärtigen Moment des Bewuſstſeyns mit eingreift. So gewiſs alſo das Ich die Gräntze anerkennen muſs als Gräntze, ſo gewiſs muſs es auch über die Gräntze hinausgehen, und ihren Grund in etwas ſuchen, was jetzt nicht mehr in's Bewuſstſeyn fällt. Dieſes Unbekannte, was wir indeſs durch A bezeichnen wollen, liegt alſo nothwendig jenſeits des Producirens vom gegenwärtigen Object, was wir durch B bezeichnen können. Indem alſo das Ich B producirte, muſste A ſchon ſeyn. Im gegenwärtigen Moment des Bewuſstſeyns iſt alſo an demſelben nichts mehr zu ändern, es iſt gleichſam aus der Hand des Ichs, denn es liegt jenſeits ſeines gegenwärtigen Handelns, und iſt für das Ich unveränderlich beſtimmt. Iſt A einmal geſetzt, ſo muſs auch B gerade ſo und nicht anders geſetzt werden, als es nun eben geſetzt iſt. Denn A enthält den Grund ſeiner beſtimmten Begräntztheit.

Aber dieſes Grunds A iſt ſich das Ich jetzt nicht mehr bewuſst. Die beſtimmte Begräntztheit von B wird alſo zwar für das Ich eine zufällige ſeyn, weil es ſich des Grunds derſelben nicht bewuſst iſt,

aber für uns, die wir um denselben wissen, eine nothwendige. —

Zur Erläuterung noch folgende Bemerkung! — Daſs B dieſes beſtimmte iſt, ſoll ſeinen Grund in einem A haben, was jetzt ganz auſserhalb des Bewuſstſeyns liegt. Aber daſs dieſes A dieſes beſtimmte iſt, hat vielleicht ſeinen Grund wieder in etwas anderem, das noch weiter zurück liegt, und ſo vielleicht in's Unendliche zurück, wenn wir nicht etwa auf einen allgemeinen Grund kommen, der die ganze Reihe beſtimmt. Dieſer allgemeine Grund kann nun nichts anders ſeyn, als was wir gleich zu Anfang die Begräntztheit in der Begräntztheit genannt haben, welche aber bis jetzt noch nicht vollſtändig abgeleitet, deren Grund aber, ſo viel wir ſchon hier einſehen können, einzig auf jener gemeinſchaftlichen Gräntze, der ideelen und reellen Thätigkeit, beruht. —

Soll das Ich die Gräntze zwiſchen ſich und dem Object anerkennen als zufällig, ſo muſs es dieſelbe anerkennen als bedingt durch etwas, das ganz auſser dem gegenwärtigen Moment liegt. Es fühlt ſich alſo zurückgetrieben auf einen Moment, deſſen es ſich nicht bewuſst werden kann. Es fühlt ſich zurückgetrieben, denn es kann nicht wirklich zurück. Es iſt alſo im Ich ein Zuſtand des Nichtkönnens, ein Zuſtand des Zwangs. Was den Grund des beſtimmten Begräntztſeyns von B enthält, iſt ſchon

realiter und unabhängig vom Ich vorhanden. Es wird alſo im Ich im Bezug auf A nur ein ideelles Produciren, oder ein Reproduciren ſtattfinden. Aber alles Reproduciren iſt frey, weil es eine ganz ideelle Thätigkeit iſt. A muſs zwar gerade ſo beſtimmt ſeyn, daſs es den Grund des beſtimmten Begräntztſeyns von B enthält, im Reproduciren von A wird alſo das Ich zwar nicht material, aber doch formal frey ſeyn. Dagegen war es im Produciren von B weder materialiter noch formaliter frey, denn nachdem einmal A war, muſste es B gerade als ein ſo beſtimmtes produciren, und konnte an ſeiner Stelle nichts anders produciren. Das Ich iſt alſo hier in einer und derſelben Handlung zugleich formaliter frey, nnd formaliter gezwungen. Eins iſt durch das andere bedingt. Das Ich könnte ſich in Anſehung von B nicht gezwungen fühlen, wenn es nicht zurückgehen könnte auf einen frühern Moment, wo B noch nicht war, wo es ſich in Anſehung deſſelben frey fühlte. Aber umgekehrt auch, es würde ſich nicht zurückgetrieben fühlen, wenn es ſich nicht in dem gegenwärtigen gezwungen fühlte.

Der Zuſtand des Ichs im gegenwärtigen Moment iſt alſo kurz dieſer. Es fühlt ſich zurückgetrieben auf einen Moment des Bewuſstſeyns, in den es nicht zurückkehren kann. Die gemeinſchaftliche Gräntze des Ichs und des Objects, der Grund der zweyten Begräntztheit, macht die Gräntze des gegenwärtigen, und eines vergangenen Moments. Das Gefühl

dieſes Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, iſt das Gefühl der Gegenwart. Das Ich findet ſich alſo im erſten Moment ſeines Bewuſstſeyns ſchon in einer Gegenwart begriffen. Denn es kann das Object nicht ſich entgegenſetzen, ohne ſich eingeſchränkt, und gleichſam contrahirt zu fühlen auf Einen Punct. Dieſes Gefühl iſt kein anders, als was man durch das Selbſtgefühl bezeichnet. Mit demſelben fängt alles Bewuſstſeyn an, und durch daſſelbe ſetzt ſich das Ich zuerſt dem Object entgegen.

Im Selbſtgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewuſstſeyn verbundene Empfindung ſich ſelbſt zum Object. Es iſt ebendeſswegen von der Empfindung völlig verſchieden, in welcher nothwendig etwas vom Ich verſchiedenes vorkommt. In der vorhergehenden Handlung war das Ich innerer Sinn, aber ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn.

Wie wird denn nun aber das Ich ſich als innerer Sinn zum Object? Einzig und allein dadurch, daſs ihm die Zeit (nicht die Zeit, inſofern ſie ſchon äuſserlich angeſchaut wird, ſondern die Zeit als bloſser Punct, als bloſse Gräntze) entſteht. Indem das Ich ſich das Object entgegenſetzt, entſteht ihm das Selbſtgefühl, d. h. es wird ſich als reine Intenſität, als Thätigkeit, die nur nach einer Dimenſion ſich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punct zuſammengezogen iſt, zum Object, aber

eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Thätigkeit ist, wenn sie sich selbst Object wird, Zeit. Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst ist die Zeit, in Thätigkeit gedacht.

Da nun das Ich in derselben Handlung sich das Object entgegensetzt, so wird ihm das Object als Negation aller Intensität, d. h. es wird ihm als reine Extensität erscheinen müssen.

Das Ich kann also das Object sich nicht entgegensetzen, ohne dass in ihm innere und äussere Anschauung sich trennen, nicht nur, sondern auch als solche zum Object werden.

Nun ist aber die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Object wird, die Zeit, (es ist hier aber von der reinen Zeit die Rede, d. h. von der Zeit in ihrer völligen Unabhängigkeit vom Raum), die Anschauung, wodurch der äussere Sinn sich zum Object wird, der Raum. Also kann das Ich sich das Object nicht entgegensetzen, ohne dass ihm auf der einen Seite durch die Zeit der innere, auf der andern durch den Raum der äussere Sinn zum Object werde.

III.

In der ersten Construction des Objects war innerer und äusserer Sinn zugleich begriffen. Das

Object erſcheint als reine Extenſität, nur wenn der äuſsere Sinn dem Ich zum Object wird, weil es nämlich der innere Sinn ſelbſt iſt, welchem der äuſsere zum Object wird, alſo beyde nicht mehr vereinigt ſeyn können, welches aber in der urſprünglichen Conſtruction nicht der Fall war. Das Object iſt alſo weder blos innerer, noch blos äuſſerer Sinn, ſondern innerer und äuſserer Sinn zugleich, ſo, daſs beyde wechſelſeitig durcheinander eingeſchränkt werden.

Um alſo das Object als die Vereinigung, der beyden Anſchauungsarten genauer, als es bisher geſchehen iſt, zu beſtimmen, müſſen wir die entgegengeſetzten Glieder der Syntheſis ſtrenger noch, als bisher geſchehen, unterſcheiden.

Was iſt denn alſo innerer Sinn, und was iſt äuſserer, beyde in ihrer Uneingeſchränktheit gedacht?

Der innere Sinn iſt nichts anders, als die in ſich ſelbſt zurückgetriebene Thätigkeit des Ichs. Denken wir uns den innern Sinn als ſchlechthin uneingeſchränkt durch den äuſsern, ſo wird das Ich im höchſten Zuſtand des Gefühls, ſeine ganze unbegräntzbare Thätigkeit gleichſam concentrirt ſeyn auf einen einzigen Punct. Denken wir uns dagegen den äuſsern Sinn als uneingeſchränkt durch den innern, ſo wäre er abſolute Negation aller In-

tenſität, das Ich wäre ganz aufgelöst, es wäre kein Widerſtand in ihm.

Der innere Sinn alſo in ſeiner Uneingeſchränktheit gedacht, wird repräſentirt durch den Punct, durch die abſolute Gräntze, oder durch das Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum. Denn die Zeit an und für ſich gedacht, iſt nur die abſolute Gräntze, daher die erſte Syntheſis der Zeit mit dem Raum, die aber bis jetzt noch gar nicht abgeleitet iſt, nur durch die Linie, oder durch den expandirten Punct ausgedrückt werden kann.

Das Entgegengeſetzte des Puncts oder die abſolute Extenſität, iſt die Negation aller Intenſität, der unendliche Raum, gleichſam das aufgelöste Ich.

Im Object ſelbſt, d. h. im Produciren, können alſo Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt von einander entſtehen. Beyde ſind ſich entgegengeſetzt, ebendeſswegen, weil ſie einander wechſelſeitig einſchränken. Beyde für ſich ſind gleich unendlich nur im entgegengeſetzten Sinn. Die Zeit wird nur durch den Raum, der Raum nur durch die Zeit endlich. Eins wird durch das andere endlich, heiſst, Eins wird durch das Andere beſtimmt und gemeſſen. Daher das urſprünglichſte Maaſs der Zeit, der Raum, den ein gleichförmig

bewegter Körper in ihr durchläuft, das ursprünglichste Maaſs des Raums, die Zeit, welche ein gleichförmig bewegter Körper braucht, ihn zu durchlaufen. Beyde zeigen ſich alſo als abſolut unzertrennlich.

Nun iſt aber der Raum nichts anders, als der zum Object werdende äuſsere Sinn, die Zeit nichts anders, als der zum Object werdende innere Sinn, was alſo von Raum und Zeit gilt, gilt auch von äuſserem und innerem Sinn. Das Object iſt äuſserer Sinn beſtimmt durch inneren Sinn. Die Extenſität iſt alſo im Object nicht bloſse Raumgröſse, ſondern Extenſität beſtimmt durch Intenſität, mit einem Wort das, was wir Kraft nennen. Denn die Intenſität einer Kraft kann nur gemeſſen werden durch den Raum, in den ſie ſich ausbreiten kann, ohne = 0 zu werden. So wie umgekehrt dieſer Raum wieder durch die Gröſse jener Kraft für den innern Sinn beſtimmt iſt. Was alſo im Object dem innern Sinn entſpricht, iſt die Intenſität, was dem äuſsern, die Extenſität. Aber Intenſität und Extenſität ſind wechſelſeitig durch einander beſtimmt. Das Object iſt nichts anders, als fixirte, blos gegenwärtige Zeit, aber die Zeit iſt fixirt einzig und allein durch den Raum, der erfüllt iſt, und die Raumerfüllung iſt beſtimmt einzig und allein durch die Zeitgröſse, die ſelbſt nicht im Raum, ſondern *extenſione prior* iſt. Was alſo die Raumerfüllung beſtimmt, hat eine bloſse

Exiſtenz in der Zeit, was umgekehrt die Zeit fixirt, hat eine bloſse Exiſtenz im Raume. Nun iſt aber dasjenige im Object, was eine bloſse Exiſtenz in der Zeit hat, eben das, wodurch das Object dem innern Sinn angehört, und die Gröſse des Objects für den innern Sinn iſt allein beſtimmt durch die gemeinſchaftliche Gräntze des innern und äuſsern Sinns, welche Gräntze als ſchlechthin zufällig erſcheint. Alſo wird dasjenige am Object, was dem innern Sinn entſpricht, oder was nur eine Gröſse in der Zeit hat, als das ſchlechthin Zufällige, oder Accidentelle erſcheinen, dasjenige hingegen, was am Object dem äuſsern Sinn entſpricht, oder was eine Gröſse in dem Raume hat, wird als das Nothwendige, oder als das Subſtantielle erſcheinen.

So wie alſo das Object Extenſität und Intenſität zugleich iſt, ebenſo iſt es auch Subſtanz und Accidens zugleich, beyde ſind in ihm unzertrennlich, und nur durch beyde zuſammen wird das Object vollendet.

Was am Object Subſtanz iſt, hat nur eine Gröſse im Raum, was Accidens, nur eine Gröſse in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit fixirt, durch die Gröſse in der Zeit wird der Raum auf beſtimmte Art erfüllt.

Wenn wir nun mit dieſem Reſultat zurück-

gehen auf die Frage, von welcher diese Untersuchung ausgegangen ist, so ergiebt sich folgendes. — Das Ich musste das Object sich entgegensetzen, um es als Object anzuerkennen. Aber in dieser Entgegensetzung wurde dem Ich äusserer und innerer Sinn zum Object, d. h. für uns, die wir philosophiren, liess sich im Ich Raum und Zeit, im Object Substanz und Accidens unterscheiden. — Dass Substanz und Accidens unterscheidbar waren, beruhte also blos darauf, dass dem Einen nur ein Seyn in der Zeit, dem andern nur ein Seyn in dem Raume zukommt. Nur durch das Accidentelle der Anschauung ist das Ich auf die Zeit überhaupt eingeschränkt, denn die Substanz, da sie nur ein Seyn im Raume hat, hat auch ein von der Zeit völlig unabhängiges Seyn, und läst die Intelligenz in Ansehung der Zeit völlig uneingeschränkt.

Da nun auf diese Art, und durch die im vorhergehenden deducirte Handlung des Ichs für den Philosophen im Ich Raum und Zeit, im Object Substanz und Accidens unterscheidbar geworden sind, so fragt sich jetzt, der bekannten Methode gemäss, wie auch dem Ich selbst Raum und Zeit, und dadurch Substanz und Accidens unterscheidbar werden?

Die Zeit ist nur der sich zum Object werdende innere Sinn, der Raum der ihm zum Object werdende äussere Sinn. Sollen also beyde wieder zum

Object werden, so kann diess nur durch ein potenzirtes Anschauen, d. h. durch ein productives geschehen. Beyde sind Anschauungen des Ichs, die dem Ich nur dadurch wieder zum Object werden können, dass sie aus dem Ich herauskommen. Was heisst denn nun ausser dem Ich? — Das Ich ist im gegenwärtigen Moment blos innerer Sinn. Ausser dem Ich also ist, was nur für den äussern Sinn ist. Beyde, Raum und Zeit können dem Ich also nur durch Production zum Object werden, d. h. weil das Ich aufgehört hat zu produciren, (denn es ist jetzt nur innerer Sinn,) dadurch, dass das Ich jetzt auf's neue producirt. — Nun sind aber in jedem Produciren Raum und Zeit eben so wie innerer und äusserer Sinn synthetisch vereinigt. Also wäre auch durch dieses zweyte Produciren nichts gewonnen, wir stünden mit demselben wieder eben da, wo wir mit der ersten standen, wenn nicht etwa dieses zweyte Produciren dem ersten entgegengesetzt wäre, so dass es dem Ich unmittelbar durch die Entgegensetzung gegen das erste zum Object würde. — Dass aber das zweyte dem ersten entgegengesetzt, ist nur dann zu denken, wenn etwa das erste das Einschränkende des zweyten ist. — Dass also das Ich überhaupt fortführe zu produciren, davon könnte auf keinen Fall der Grund im ersten Produciren, denn dieses ist nur das Einschränkende des Zweyten, und setzt ein Einzuschränkendes oder das Materiale des

Einſchränkens ſchon voraus, ſondern es müſste in der eigenen Unendlichkeit des Ichs liegen

Es könnte alſo nicht davon, daſs das Ich überhaupt von der gegenwärtigen Production zu einer folgenden übergeht, ſondern nur davon, daſs das folgende Object mit dieſer beſtimmten Begräntztheit producirt wird, der Grund im erſten Produciren liegen. Mit einem Wort, nur das Accidentelle des zweyten Producirens könnte durch das erſte beſtimmt ſeyn. Wir bezeichnen das erſte Produciren durch B, das zweyte durch C. Enthält nun B nur den Grund des Accidentellen in C, ſo kann es auch nur ein Accidentelles in B ſeyn, wodurch das in C beſtimmt iſt. Denn daſs C durch B auf dieſe beſtimmte Art begräntzt iſt, iſt nur dadurch möglich, daſs B ſelbſt auf beſtimmte Art begräntzt iſt, d. h. nur vermöge deſſen, was in ihm ſelbſt accidentell iſt.

Um die Unterſuchung zu erleichtern, und damit man ſogleich ſehe, wohin ſie zielt, bemerken wir, daſs wir uns der Deduction des Cauſalitätsverhältniſses nähern. Da dieſs eben ein Punct iſt, von welchem aus ſich leichter, als von vielen andern in die Art, wie im transſcendentalen Idealiſmus die Categorien deducirt werden, eindringen läſst, ſo möge es uns erlaubt ſeyn, eine allgemeine Reflexion über unſer Verfahren vorauszuſchicken.

Wir deduciren das Causalitätsverhältniſs als die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann. Wäre die Vorſtellung in der Intelligenz überhaupt ſtehend, bliebe die Zeit fixirt, ſo wäre in der Intelligenz nicht nur keine Mannichfaltigkeit von Vorſtellungen, (dieſs verſteht ſich von ſelbſt), ſondern auch nicht einmal das gegenwärtige Object würde als gegenwärtig anerkannt.

Die Succeſſion im Cauſalitätsverhältniſſe iſt eine nothwendige. Es iſt überhaupt urſprünglich keine willkührliche Succeſſion in den Vorſtellungen denkbar. Die Willkühr, welche z. B. bey der Auffaſſung der einzelnen Theile eines Ganzen als eines organiſchen, oder eines Kunſtproducts ſtattfindet, iſt zuletzt ſelbſt in einem Cauſalitätsverhältniſſe gegründet. Ich gehe aus, von welchem Theil des erſtern ich wolle, ſo werde ich immer vom einen auf den andern, und von dieſem auf jenen zurückgetrieben, weil im Organiſchen alles wechſelſeitige Urſache und Wirkung iſt. So iſt es freylich beym Kunſtproduct nicht, hier iſt kein Theil Urſache des andern, aber doch ſetzt einer den andern voraus im productiven Verſtande des Künſtlers. So iſt es überall, wo ſonſt die Succeſſion in den Vorſtellungen willkührlich ſcheint, z. B. in der Auffaſſung der einzelnen Theile der anorgiſchen Natur, in welcher gleichfalls eine allgemeine Wechſelwirkung aller Theile iſt.

Alle Categorien ſind Handlungsweiſen, durch welche uns erſt die Objecte ſelbſt entſtehen. Es giebt für die Intelligenz kein Object, wenn es kein Cauſalitätsverhältniſs giebt, und dieſes Verhältniſs iſt ebendeſswegen von den Objecten unzertrennlich. Wenn geurtheilt wird, A ſey die Urſache von B, ſo heiſst dieſs ſo viel: die Succeſſion, die zwiſchen beyden ſtattfindet, findet nicht nur in meinen Gedanken, ſondern in den Objecten ſelbſt ſtatt. Weder A noch B könnten überhaupt ſeyn, wenn ſie nicht in dieſem Verhältniſs wären. Hier iſt alſo nicht nur eine Succeſſion überhaupt, ſondern eine Succeſſion, die Bedingung der Objecte ſelbſt iſt. Was kann denn nun im Idealismus unter jenem Gegenſatz zwiſchen dem was blos in Gedanken, und dem was in den Objecten ſelbſt iſt, verſtanden werden? Die Succeſſion iſt eine objective, heiſst idealiſtiſch ſo viel, als: ihr Grund liegt nicht in meinem freyen und bewuſsten Denken, ſondern in meinem bewuſstloſen Produciren. Der Grund jener Succeſſion liegt nicht in uns, heiſst ſo viel: wir ſind uns dieſer Succeſſion nicht bewuſst, ehe ſie geſchieht, ſondern ihr Geſchehen und das Bewuſstwerden derſelben iſt Eins und daſſelbe. Die Succeſſion muſs uns als unzertrennlich von den Erſcheinungen, ſo wie dieſe Erſcheinungen als unzertrennlich von jener Succeſſion vorkommen. Für die Erfahrung giebt es demnach daſſelbe Reſultat, ob die Succeſſion an die Dinge, oder ob die Dinge an die Succeſſion gefeſſelt ſind. Nur daſs beyde überhaupt unzer-

trennlich ſind, iſt das Urtheil des gemeinen Verſtandes. Es iſt alſo in der That höchſt ungereimt, die Succeſſion durch das Handeln der Intelligenz, die Objecte dagegen unabhängig von derſelben entſtehen zu laſsen. Wenigſtens ſollte man beyde, die Succeſſion wie die Objecte, für gleich unabhängig von den Vorſtellungen ausgeben.

Wir kehren in den Zuſammenhang zurück. Wir haben jetzt zwey Objecte B und C. Was war denn nun B? Es war Subſtanz und Accidens unzertrennlich vereinigt. Inſofern es Subſtanz iſt, iſt es nichts anders, als die fixirte Zeit ſelbſt, denn dadurch, daſs uns die Zeit fixirt wird, entſteht uns die Subſtanz, und umgekehrt. Wenn es alſo auch eine Aufeinanderfolge in der Zeit giebt, ſo muſs die Subſtanz ſelbſt wieder das in der Zeit Beharrende ſeyn. Dieſemnach kann die Subſtanz auch weder entſtehen noch vergehen. Sie kann nicht entſtehen, denn man ſetze etwas als entſtehend, ſo muſs ein Moment vorhergegangen ſeyn, in welchem es noch nicht war, jener Moment muſste aber ſelbſt fixirt werden, alſo muſste in jenem Moment ſelbſt etwas Beharrendes ſeyn. Alſo iſt das jetzt Entſtehende nur eine Beſtimmung des Beharrenden, nicht das Beharrende ſelbſt, welches immer daſſelbe iſt. Die Subſtanz kann eben ſo wenig vergehen, denn indem etwas vergeht, muſs ſelbſt etwas Beharrendes zurückbleiben, durch welches der Moment des Vergehens fixirt wird. Alſo war das, was vergieng, nicht das

Beharrende ſelbſt, ſondern nur eine Beſtimmung des Beharrenden.

Wenn alſo kein Object das andere der Subſtanz nach hervorbringen, oder vernichten kann, ſo wird auch nur das Accidentelle des folgenden Objects beſtimmt ſeyn können durch das Vorhergehende, und umgekehrt nur das Accidentelle des letztern wird das ſeyn können, wodurch das Accidentelle des erſten beſtimmt iſt.

Dadurch nun, daſs B ein Accidentelles in C beſtimmt, trennt ſich im Object Subſtanz und Accidens, die Subſtanz beharret, während die Accidenzen wechſeln — der Raum ruht, während die Zeit verflieſst, beyde werden alſo dem Ich als getrennt zum Object. Aber ebendadurch ſieht ſich auch das Ich in einen neuen Zuſtand, nämlich in den der unwillkührlichen Succeſſion der Vorſtellungen verſetzt, und dieſer Zuſtand iſt es jetzt, auf welchen die Reflexion ſich richten muſs.

„Das Accidentelle von B enthält den Grund eines Accidentellen in C. —“ Dieſs iſt abermals nur uns bekannt, die wir dem Ich zuſehen. Nun muſs aber auch die Intelligenz ſelbſt das Accidentelle von B als den Grund von dem in C anerkennen, dieſs aber iſt nicht möglich, ohne daſs beyde B und C in einer und derſelben Handlung ſich entgegengeſetzt, und wieder auf einander be-

zogen werden. Daſs ſich beyde entgegengeſetzt werden, iſt offenbar, denn B wird durch C verdrungen aus dem Bewuſstſeyn, und tritt in den vergangenen Moment zurück, B iſt Urſache, C Wirkung, B das Einſchränkende, C das Eingeſchränkte. Wie aber beyde auf einander bezogen werden können, iſt nicht zu begreifen, da das Ich jetzt nichts anders iſt als eine Succeſſion von urſprünglichen Vorſtellungen, deren eine die andere verdrängt. (Durch denſelben Grund, durch welchen das Ich von B auf C, wird es auch von C auf D u. ſ. f. getrieben werden.) Nun wurde freylich feſtgeſetzt, nur Accidenzen können entſtehen und vergehen, nicht Subſtanzen. Aber was iſt denn die Subſtanz? Sie iſt ſelbſt nur die fixirte Zeit. Alſo können auch die Subſtanzen nicht bleiben, (es verſteht ſich für das Ich, denn die Frage: wie die Subſtanzen etwa für ſich beharren mögen, hat gar keinen Sinn); denn die Zeit iſt jetzt überhaupt nicht fixirt, ſondern flieſsend, (gleichfalls nicht an ſich, ſondern nur für das Ich), die Subſtanzen können alſo nicht fixirt werden, weil das Ich ſelbſt nicht fixirt iſt, denn das Ich iſt jetzt nichts, als dieſe Succeſſion ſelbſt. —

Dieſer Zuſtand der Intelligenz, in welchem ſie nur Succeſſion von Vorſtellungen iſt, iſt übrigens ein blos intermediärer Zuſtand, den nur der Philoſoph in ihr annimmt, weil ſie nothwendig durch dieſen Zuſtand hindurch zu dem folgenden gelangt.—

Gleichwohl müſsen die Subſtanzen bleiben, wenn eine Entgegenſetzung zwiſchen C und B möglich ſeyn ſoll. Es iſt aber unmöglich, daſs die Succeſſion fixirt werde, wenn nicht etwa dadurch, daſs entgegengeſetzte Richtungen in ſie kommen. Die Succeſſion hat nur Eine Richtung, Dieſe Eine Richtung von der Succeſſion abſtrahirt macht eben die Zeit, die äuſserlich angeſchaut nur Eine Dimenſion hat.

Aber entgegengeſetzte Richtungen könnten in die Succeſſion nur dadurch kommen, daſs das Ich, indem es von B auf C getrieben wird, zugleich wieder auf B zurückgetrieben wird, denn alsdann werden die entgegengeſetzten Richtungen ſich aufheben, die Succeſſion wird fixirt, und eben dadurch auch die Subſtanzen. Nun kann aber das Ich von C auf B zurück getrieben werden ohne Zweifel nur auf dieſelbe Art, auf welche es von C auf B getrieben wurde. Nämlich ebenſo, wie B den Grund einer Beſtimmung in C enthielte, müſste C hinwiederum den Grund einer Beſtimmung in B enthalten. Nun kann aber dieſe Beſtimmung in B nicht geweſen ſeyn, ehe C war, denn das Accidentelle von C ſoll ja den Grund davon enthalten, C aber entſteht dem Ich als dieſes Beſtimmte erſt im gegenwärtigen Moment, C als Subſtanz mag etwa vorher ſchon geweſen ſeyn, aber davon weiſs das Ich jetzt nichts, es entſteht ihm überhaupt erſt, indem es ihm als dieſes Be-

ſtimmte entſteht, alſo müſste auch jene Beſtimmung in B, deren Grund C enthalten ſoll, erſt in dieſem Moment entſtehen. Alſo in Einem und demſelben untheilbaren Moment, in welchem C durch B beſtimmt wird, müſste hinwiederum auch B durch C beſtimmt werden. Nun ſind ſich aber B und C im Bewuſstſeyn entgegengeſetzt worden, alſo muſs nothwendig ein Setzen in C ein Nichtſetzen in B ſeyn, und umgekehrt, ſo, daſs die Beſtimmung von C durch B als poſitiv angenommen, die von B durch C als die negative von jener geſetzt werden muſs.

Es braucht kaum erinnert zu werden, daſs wir durch das Bisherige alle Beſtimmungen des Verhältniſſes der Wechſelwirkung abgeleitet haben. Es iſt überhaupt kein Cauſalitäts-Verhältniſs conſtruirbar ohne Wechſelwirkung, denn es iſt keine Beziehung der Wirkung auf die Urſache möglich, d. h. die oben geforderte Entgegenſetzung iſt unmöglich, wenn nicht die Subſtanzen als Subſtrate des Verhältniſſes durch einander fixirt werden. Aber ſie können nicht fixirt werden, als wenn das Cauſalitäts-Verhältniſs ein wechſelſeitiges iſt. Denn ſtehen die Subſtanzen nicht in Wechſelwirkung, ſo können zwar allerdings beyde ins Bewuſstſeyn geſetzt werden, aber nur ſo, daſs die Eine geſetzt wird, wenn die Andere nicht geſetzt wird, und umgekehrt, nicht aber, daſs in demſelben untheilbaren Moment, in welchem die Eine

gesetzt wird, auch die Andere gesetzt werde, welches nothwendig ist, wenn das Ich beyde als im Causalitäts-Verhältniss stehend anerkennen soll. Diess, dass beyde, nicht jetzt die Eine, und dann die Andere, sondern dass beyde zugleich gesetzt werden, läst sich nur dann denken, wenn beyde durch einander gesetzt werden, d. h. wenn jede Grund einer Bestimmung in der andern ist, welche der in sie selbst gesetzten proportional, und entgegengesetzt ist, d. h. wenn beyde mit einander in Wechselwirkung stehen.

Durch die Wechselwirkung wird die Succession fixirt, es wird Gegenwart, und dadurch jenes Zugleichseyn von Substanz und Accidens im Object wieder hergestellt, B und C sind beyde zugleich Ursache und Wirkung. Als Ursache ist jedes Substanz, denn es kann als Ursache erkannt werden nur insofern es als beharrend angeschaut wird, als Wirkung ist es Accidens. Durch die Wechselwirkung werden also Substanz und Accidens wieder synthetisch vereinigt. Die Möglichkeit, das Object anzuerkennen als solches, ist daher für das Ich durch die Nothwendigkeit der Succession und der Wechselwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt, (damit das Ich über das Object hinausgehen könne), diese aber sie wiederherstellt.

Dass B und C, welche dadurch, dass sie in

einem und demſelben Moment wechſelſeitig Grund von Beſtimmungen in einander ſind, auch auſser dieſem Moment zugleich ſeyen, iſt damit noch nicht abgeleitet. Für die Intelligenz ſelbſt gilt jenes Zugleichſeyn nur einen Moment, denn da die Intelligenz fortwährend producirt, und bis jetzt kein Grund gegeben iſt, durch welchen das Produciren ſelbſt wieder begräntzt würde, ſo wird ſie auch immer wieder in den Strom der Succeſſion fortgeriſſen werden. Wie alſo die Intelligenz dazu komme, ein Zugleichſeyn aller Subſtanzen in der Welt, d. h. eine allgemeine Wechſelwirkung anzunehmen, iſt damit noch nicht erklärt.

Mit der Wechſelwirkung zugleich iſt auch der Begriff der Coëxiſtenz abgeleitet. Alles Zugleichſeyn iſt nur durch ein Handeln der Intelligenz, und die Coëxiſtenz iſt nur Bedingung der urſprünglichen Succeſſion unſerer Vorſtellungen. Die Subſtanzen ſind nichts von der Coëxiſtenz verſchiedenes. Die Subſtanzen werden als Subſtanzen fixirt, heiſst, es wird Coëxiſtenz geſetzt, und umgekehrt, Coëxiſtenz iſt nichts anders, als ein wechſelſeitiges Fixiren der Subſtanzen durch einander. Wird nun dieſes Handeln der Intelligenz ideell, d. h. mit Bewuſstſeyn reproducirt, ſo entſteht mir dadurch der Raum als bloſse Form der Coëxiſtenz, oder des Zugleichſeyns. Ueberhaupt wird erſt durch die Categorie der Wechſelwirkung der Raum

Form der Coëxiſtenz, in der Categorie der Subſtanz kommt er nur als Form der Extenſität vor. Der Raum iſt alſo ſelbſt nichts anders, als ein Handeln der Intelligenz. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit die Zeit dagegen als den flieſsenden Raum definiren. Im Raum für ſich betrachtet iſt alles nur neben einander, wie in der objectiv gewordnen Zeit alles nach einander iſt. Beyde, Raum und Zeit können alſo nur in der Succeſſion als ſolche Object werden, weil in derſelben der Raum ruht, während die Zeit verflieſst. Synthetiſch vereinigt zeigen ſich beyde, der Raum und die objectiv gewordne Zeit, in der Wechſelwirkung. Das Zugleichſeyn eben iſt dieſe Vereinigung, das Nebeneinanderſeyn im Raum verwandelt ſich, wenn die Beſtimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichſeyn. Ebenſo das Nacheinanderſeyn in der Zeit, wenn die Beſtimmung des Raums hinzukommt. — In der Zeit allein iſt urſprünglich Richtung, obgleich der Punct, der ihr Richtung giebt, in der Unendlichkeit liegt; aber ebendeſswegen, weil die Zeit urſprünglich Richtung hat, wird in ihr auch nur Eine Richtung unterſchieden. Im Raum iſt urſprünglich keine Richtung, denn alle Richtungen heben ſich in ihm gegenſeitig auf, er iſt als ideelles Subſtrat aller Succeſſion ſelbſt abſolute Ruhe, abſoluter Mangel der Intenſität, und inſofern Nichts. — Was die Philoſophen von jeher in Anſehung des Raums zweifelhaft gemacht hat, iſt eben, daſs er alle

Prädicate des Nichts hat, und doch nicht für Nichts geachtet werden kann. — Ebendeſswegen, weil im Raum urſprünglich keine Richtung iſt, ſind, wenn einmal Richtung in ihn kommt, alle Richtungen in ihm. Nun giebt es aber vermöge des bloſsen Cauſalitäts-Verhältniſſes nur Eine Richtung, ich kann nur von A auf B, nicht hinwiederum von B auf A kommen, und erſt vermöge der Categorie der Wechſelwirkung werden alle Richtungen gleich möglich.

Die bisherigen Unterſuchungen enthalten die vollſtändige Deduction der Categorien der Relation, und da es urſprünglich keine andern, wie dieſe giebt, die Deduction aller Categorien, nicht für die Intelligenz ſelbſt, (denn wie dieſe dazu komme, ſie als ſolche anzuerkennen, kann erſt in der folgenden Epoche erklärt werden), wohl aber für den Philoſophen. Wenn man die Tafel der Categorien bey Kant betrachtet, ſo findet man, daſs immer die beyden erſten jeder Claſse ſich entgegengeſetzt ſind, und daſs die dritte die Vereinigung von beyden iſt. — Durch das Verhältniſs von Subſtanz und Accidens z. B. iſt nur Ein Object beſtimmt, durch das Verhältniſs von Urſach und Wirkung iſt eine Mehrheit von Objecten beſtimmt, durch die Wechſelwirkung werden auch dieſe wieder zu Einem Object vereinigt. — Im erſten Verhältniſs iſt etwas als vereinigt geſetzt, das im zweyten wieder aufgehoben, und erſt im dritten wieder ſynthetiſch

verbunden ist. Ferner die beyden ersten Categorien sind nur ideelle Factoren, und nur die dritte aus beyden das Reelle. Es kann also im ursprünglichen Bewuſstseyn, oder in der Intelligenz selbst, insofern sie im Mechanismus des Vorstellens begriffen ist, weder das einzelne Object als Substanz und Accidens, noch auch ein reines Causalitäts-Verhältniſs (in welchem nämlich Succession nach Einer Richtung wäre) vorkommen, sondern die Categorie der Wechselwirkung ist diejenige, wodurch erst das Object für das Ich zugleich Substanz und Accidens, und Ursache und Wirkung wird. Insofern das Object Synthesis des innern und äuſsern Sinns ist, steht es nothwendig mit einem vergangenen und folgenden Moment in Berührung. Im Causalitäts-Verhältniſs wird jene Synthesis aufgehoben, indem die Substanzen für den äuſsern Sinn beharren, während die Accidenzen vor dem innern vorübergehen. Aber das Causalitäts-Verhältniſs kann selbst als solches nicht anerkannt werden, ohne daſs beyde Substanzen, die darinn begriffen sind, wieder zu Einer verbunden werden, und so geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist.

Mit dieser absoluten Synthesis würde alle unwillkührliche Succession der Vorstellungen fixirt. Da wir aber bis jetzt keinen Grund einsehen, wie

das Ich je ganz aus der Succeſſion heraustreten ſolle, und da wir nur relative Syntheſen, nicht aber die abſolute begreifen; ſo ſehen wir zum voraus, daſs die Vorſtellung der Natur als der abſoluten Totalität, worinn alle Gegenſätze aufgehoben und alle Succeſſion von Urſachen und Wirkungen zu einem abſoluten Organismus vereinigt iſt, nicht durch den urſprünglichen Mechanismus des Vorſtellens, der ſie nur von Object zu Object fortführt, und innerhalb deſſen alle Syntheſis blos relativ iſt, ſondern nur durch einen freyen Act der Intelligenz möglich iſt, den wir aber bis jetzt ſelbſt nicht begreifen.

Wir haben im Verlauf der gegenwärtigen Unterſuchung mit Abſicht mehrere einzelne Puncte unerörtert gelaſſen, um den Zuſammenhang der Deduction weniger zu unterbrechen, es iſt aber jetzt nöthig, unſere Aufmerkſamkeit darauf zu wenden. So iſt z. B. bis jetzt nur vorausgeſetzt worden, es liege in der Intelligenz ſelbſt der Grund eines fortwährenden Producirens. Denn daſs das Ich überhaupt fortfuhr zu produciren, davon konnte der Grund nicht im erſten Produciren, ſondern er muſste in der Intelligenz überhaupt liegen. Dieſer Grund muſs ſchon in unſern frühern Grundſätzen enthalten ſeyn.

Das Ich iſt weder urſprünglich productiv, noch iſt es auch productiv mit Willkühr. Es iſt ein

ursprünglicher Gegensatz, wodurch das Wesen und die Natur der Intelligenz constituirt wird. Nun ist aber das Ich ursprünglich reine und absolute Identität, in welche es beständig zurückzukehren suchen muss, aber die Rückkehr in diese Identität ist an die ursprüngliche Duplicität, als an eine nie völlig aufgehobene Bedingung gefesselt. Sobald nun die Bedingung des Producirens, Duplicität, gegeben ist, muss das Ich produciren, und ist, so gewiss es eine ursprüngliche Identität ist, gezwungen zu produciren. Wenn also im Ich ein fortwährendes Produciren ist, so ist diess nur dadurch möglich, dass die Bedingung alles Producirens, jener ursprüngliche Streit entgegengesetzter Thätigkeiten im Ich in's Unendliche wieder hergestellt wird. Nun sollte aber dieser Streit in der productiven Anschauung enden. Aber wird er wirklich geendet, so geht die Intelligenz ganz und gar in's Object über, es ist ein Object, aber keine Intelligenz. Die Intelligenz ist nur Intelligenz, so lange jener Streit dauert, sobald er geendet ist, ist sie nicht mehr Intelligenz, sondern Materie, Object. So gewiss also alles Wissen überhaupt auf jenem Gegensatz der Intelligenz und des Objects beruht, so gewiss kann jener Gegensatz in keinem einzelnen Object sich aufheben. Wie es denn doch zu einem endlichen Object komme, lässt sich schlechterdings nicht erklären, wenn nicht jedes Object nur scheinbar einzeln ist, und blos als Theil eines unendlichen Ganzen producirt werden kann. Dass aber der Gegensatz nur in einem unendlichen

Object ſich aufhebe, läſst ſich nur dann denken, wenn er ſelbſt ein unendlicher iſt, ſo daſs immer nur vermittelnde Glieder der Syntheſis möglich ſind, niemals aber die beyden äuſserſten Factoren jenes Gegenſatzes in einander übergehen können.

Aber läſst ſich denn nicht wirklich auch aufweiſen, daſs jener Gegenſatz unendlich ſeyn muſs, da der Streit der beyden Thätigkeiten, auf welchem er beruht, nothwendig ewig iſt? Die Intelligenz kann nie in's Unendliche ſich ausbreiten, denn daran wird ſie verhindert, durch ihr Streben in ſich zurückzukehren. Sie kann aber eben ſo wenig abſolut in ſich ſelbſt zurückkehren, denn daran verhindert ſie jene Tendenz, das Unendliche zu ſeyn. Es iſt alſo hier keine Vermittlung möglich, und alle Syntheſis iſt nur eine relative.

Will man aber, daſs der Mechanismus des Producirens genauer beſtimmt werde, ſo werden wir ihn nur auf folgende Art denken können. In der Unmöglichkeit, den abſoluten Gegenſatz aufzuheben, auf der einen, und der Nothwendigkeit ihn aufzuheben auf der andern Seite, wird ein Product entſtehen, aber in dieſem Product kann der Gegenſatz nicht abſolut, ſondern nur zum Theil aufgehoben ſeyn; auſserhalb des Gegenſatzes, der durch dieſes Product aufgehoben iſt, wird ein noch unaufgehobener liegen, welcher in einem zweyten Product abermals aufgehoben werden kann. So

wird alſo jedes Product, das entſteht, dadurch, daſs es den unendlichen Gegenſatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines folgenden Products, welches, weil es abermals den Gegenſatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines dritten wird. Alle dieſe Producte werden Eins dem andern, und zuletzt alle dem erſten untergeordnet ſeyn, weil jedes vorhergehende Product den Gegenſatz unterhält, der Bedingung des folgenden iſt. Wenn wir überlegen, daſs die der productiven Thätigkeit entſprechende Kraft, die eigentlich ſynthetiſche der Natur, oder die Schwerkraft iſt, ſo werden wir uns überzeugen, daſs dieſe Unterordnung keine andere, als die Unterordnung von Weltkörpern unter Weltkörpern iſt, welche im Univerſum ſtatt hat, dergeſtalt, daſs die Organiſation deſſelben in Syſteme, wo eins durch das andere in ſeinem Seyn erhalten wird, nichts anders, als eine Organiſation der Intelligenz ſelbſt iſt, die durch alle dieſe Producte hindurch immer nur den abſoluten Gleichgewichtspunct mit ſich ſelbſt ſucht, welcher Punct aber in der Unendlichkeit liegt.

Nun verwickelt uns aber eben dieſe Erklärung des Mechanismus im Produciren der Intelligenz unmittelbar in eine neue Schwierigkeit. Alles empiriſche Bewuſstſeyn fängt an mit einem gegenwärtigen Object, und mit dem erſten Bewuſstſeyn ſchon ſieht ſich die Intelligenz in einer beſtimmten Succeſſion von Vorſtellungen begriffen. Nun iſt

aber das einzelne Object nur als Theil eines Universums möglich, und die Succession vermöge des Causalitätsverhältnisses setzt selbst schon nicht nur eine Mehrheit von Substanzen, sondern eine Wechselwirkung, oder ein dynamisches Zugleichseyn aller Substanzen voraus. Der Widerspruch ist also der, daſs die Intelligenz, insofern sie ihrer bewuſst wird, nur an einem bestimmten Puncte der Successionsreihe eingreifen kann, daſs sie also eine Totalität von Substanzen, und eine allgemeine Wechselwirkung der Substanzen als Bedingungen einer möglichen Succession unabhängig von sich schon voraussetzen muſs, indem sie ihrer bewuſst wird.

Dieser Widerspruch ist schlechthin nur aufzulösen durch Unterscheidung der absoluten und der endlichen Intelligenz, und dient zugleich als ein neuer Beweis, daſs wir, ohne es zu wissen, das Ich mit dem Produciren, schon auch in die zweyte, oder in die bestimmte Begräntztheit versetzt hatten. Die genauere Auseinandersetzung dieses Verhältnisses ist folgende.

Daſs ein Universum, d. h. eine allgemeine Wechselwirkung der Substanzen überhaupt ist, ist nothwendig, wenn das Ich überhaupt ursprünglich beschränkt ist. Vermöge dieser ursprünglichen Beschränktheit, oder was dasselbe ist, vermöge des ursprünglichen Streits des Selbstbewuſstseyns ent-

ſteht dem Ich das Univerſum, nicht allmählig, ſondern durch Eine abſolute Syntheſis. Aber dieſe urſprüngliche, oder erſte Beſchränktheit, welche aus dem Selbſtbewuſstſeyn allerdings erklärbar iſt, erklärt mir die aus dem Selbſtbewuſstſeyn nicht mehr, inſofern alſo überhaupt nicht erklärbare beſondere Beſchränktheit nicht. Die beſondere, oder wie wir ſie in der Folge auch nennen werden, die zweyte Beſchränktheit iſt eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz gleich im erſten Anfang des empiriſchen Bewuſstſeyns ſich erſcheinen muſs als in einer Gegenwart, in einem beſtimmten Moment der Zeitreihe begriſſen. Was nun in dieſer Reihe der zweyten Beſchränktheit vorkommt, iſt durch die erſte alles ſchon geſetzt, nur mit dem Unterſchied, daſs durch dieſe alles zugleich geſetzt iſt, und die abſolute Syntheſis dem Ich nicht durch Zuſammenſetzung aus Theilen, ſondern als ein Ganzes entſteht, auch nicht in der Zeit, denn alle Zeit iſt erſt durch jene Syntheſis geſetzt, anſtatt daſs im empiriſchen Bewuſstſeyn jenes Ganze nur durch allmählige Syntheſis der Theile, alſo nur durch ſucceſſive Vorſtellungen erzeugt werden kann. Inſofern nun die Intelligenz nicht in der Zeit, ſondern ewig iſt, iſt ſie nichts anders, als jene abſolute Syntheſis ſelbſt, und inſofern hat ſie weder angefangen, noch kann ſie aufhören zu produciren; inſofern ſie aber begräntzt iſt, kann ſie auch nur als an einem beſtimmten Punct eingreifend in die Succeſſionsreihe erſcheinen. Nicht etwa, als

ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verſchieden, und etwa auſſer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. Denn nehme ich die beſondere Beſchränktheit der endlichen hinweg, ſo iſt ſie die abſolute Intelligenz ſelbſt. Setze ich dieſe Beſchränktheit, ſo iſt die abſolute eben dadurch als abſolut aufgehoben, und es iſt jetzt nur eine endliche Intelligenz. Auch iſt das Verhältniſs nicht ſo vorzuſtellen, als ob die abſolute Syntheſis und jenes Eingreifen an einem beſtimmten Puncte ihrer Evolution zwey verſchiedene Handlungen wären, vielmehr in Einer und derſelben urſprünglichen Handlung entſteht der Intelligenz zugleich das Univerſum, und der beſtimmte Punct der Evolution, an welchen ihr empiriſches Bewuſstſeyn geknüpft iſt, oder kürzer, durch Einen und denſelben Act entſteht der Intelligenz die erſte und die zweyte Beſchränktheit, welche letztere nur deſswegen als unbegreiflich erſcheint, weil ſie mit der erſten zugleich geſetzt wird, ohne daſs ſie doch ihrer Beſtimmtheit nach aus ihr abgeleitet werden könnte. Dieſe Beſtimmtheit wird alſo als das ſchlechthin und in jeder Rückſicht Zufällige erſcheinen, was der Idealiſt nur aus einem abſoluten Handeln der Intelligenz, der Realiſt hingegen aus dem, was er Verhängniſs oder Schickſal nennt, erklären kann. Es iſt aber leicht einzuſehen, warum der Intelligenz der Punct, von welchem ihr Bewuſstſeyn anfängt, erſcheinen muſs als völlig ohne ihr Zuthun beſtimmt, denn eben deſswegen, weil

an diesem Puncte erst das Bewusstseyn, und mit ihm die Freyheit entsteht, muss das, was jenseits dieses Puncts liegt, als völlig unabhängig von der Freyheit erscheinen.

Wir sind jetzt in der Geschichte der Intelligenz so weit vorgerückt, dass wir sie bereits eingeschränkt haben auf eine bestimmte Successionsreihe, in welche ihr Bewusstseyn nur an einem bestimmten Puncte eingreifen kann. Unsere eben angestellte Untersuchung betraf nur die Frage, wie sie in diese Succession habe hereinkommen können; da wir nun gefunden haben, dass der Intelligenz zugleich mit der ersten auch die zweyte Beschränktheit entstehen muss, so sehen wir hintennach, dass wir sie im ersten Ansatz zum Bewusstseyn nicht anders finden konnten, als wir sie wirklich fanden, nämlich als begriffen in einer bestimmten Successionsreihe. Die eigentliche Aufgabe der Transscendental-Philosophie ist durch diese Untersuchungen um vieles heller geworden. Jeder kann sich selbst als den Gegenstand dieser Untersuchungen betrachten. Aber um sich sich selbst zu erklären, muss er erst alle Individualität in sich aufgehoben haben, denn diese eben ist es, welche erklärt werden soll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, so bleibt nichts zurück, als die absolute Intelligenz. Werden auch die Schranken der Intelligenz wieder aufgehoben, so bleibt nichts zurück, als das absolute Ich. Die Aufgabe ist nun eben diese: wie aus

einem Handeln des abſoluten Ichs die abſolute Intelligenz, und wie wiederum aus einem Handeln der abſoluten Intelligenz das ganze Syſtem der Beſchränktheit, welche meine Individualität conſtituirt, ſich erklären laſſe. Wenn nun aber alle Schranken aus der Intelligenz hinweggenommen ſind, was bleibt denn noch als Erklärungsgrund eines beſtimmten Handelns übrig? Ich bemerke, daſs, wenn ich aus dem Ich auch alle Individualität, und ſelbſt die Schranken, kraft welcher es Intelligenz iſt, hinwegnehme, ich doch den Grundcharacter des Ichs, daſs es ſich ſelbſt zugleich Subject und Object iſt, nicht aufheben konnte. Alſo iſt das Ich an ſich und ſeiner Natur nach noch ehe es auf beſondere Weiſe beſchränkt wird, blos dadurch, daſs es ſich ſelbſt Object iſt, urſprünglich eingeſchränkt in ſeinem Handeln. Aus dieſer erſten oder urſprünglichen Eingeſchränktheit ſeines Handelns entſteht dem Ich unmittelbar die abſolute Syntheſis jenes unendlichen Streits, welcher der Grund jener Eingeſchränktheit iſt. Bliebe nun die Intelligenz Eins mit der abſoluten Syntheſis, ſo würde zwar ein Univerſum, aber es würde keine Intelligenz ſeyn. Soll eine Intelligenz ſeyn, ſo muſs ſie aus jener Syntheſis heraustreten können, um ſie mit Bewuſstſeyn wieder zu erzeugen; aber dieſs iſt abermals unmöglich, ohne daſs in jene erſte Beſchränktheit eine beſondere oder zweyte kommt, welche nun nicht mehr darinn beſtehen kann, daſs die Intelligenz überhaupt ein Univerſum, ſondern

dafs fie das Univerfum gerade von diefem beftimmten Puncte aus anfchaut. Die Schwierigkeit alfo, welche auf den erften Blick unauflöslich fcheint, nämlich, dafs alles was ift, erklärbar feyn foll aus einem Handeln des Ichs, und dafs doch die Intelligenz nur an einem beftimmten Puncte einer fchon vorher determinirten Succeffionsreihe eingreifen kann, löst fich durch die Unterfcheidung zwifchen der abfoluten und der beftimmten Intelligenz. Jene Succeffionsreihe, in welche dein Bewufstfeyn eingegriffen hat, ift nicht beftimmt durch dich, infofern du diefes Individuum bift, denn infofern bift du nicht das Producirende, fondern gehörft felbft zum Producirten. Jene Succeffionsreihe ift nur Entwicklung einer abfoluten Synthefis, mit der fchon alles gefetzt ift, was gefchieht, oder gefchehen wird. Dafs du gerade diefe beftimmte Succeffionsreihe vorftellft, ift nothwendig, damit du diefe beftimmte Intelligenz feyeft. Es ift nothwendig, dafs dir diefe Reihe als eine unabhängig von dir prädeterminirte erfcheine, welche du nicht von vorne produciren kannft. Nicht, als ob fie etwa an fich abgelaufen wäre; denn dafs, was jenfeits deines Bewufstfeyns liegt, dir erfcheine als unabhängig von dir, darinn befteht eben deine befondere Befchränktheit. Diefe hinweggenommen, giebt es keine Vergangenheit, diefelbe gefetzt, ift fie gerade ebenfo nothwendig, und ebenfo, d. h. nicht weniger, aber auch nicht mehr reell, als diefe. Auffer der beftimmten Befchränktheit liegt

die Sphäre der abſoluten Intelligenz, für welche nichts angefangen hat, noch irgend etwas wird, denn für ſie iſt alles zugleich, oder vielmehr ſie ſelbſt iſt alles. Der Gräntzpunct zwiſchen der abſoluten, ihrer ſelbſt als ſolchen unbewuſsten, und der bewuſsten Intelligenz iſt alſo blos die Zeit. Für die reine Vernunft giebt es keine Zeit, für ſie i ſ t alles, und alles zugleich, für die Vernunft, inſofern ſie empiriſch iſt, entſteht alles, und, was ihr entſteht, alles nur ſucceſſiv.

Ehe wir nun von dieſem Puncte aus die Geſchichte der Intelligenz weiter verfolgen, müſſen wir unſere Aufmerkſamkeit noch auf einige genauere Beſtimmungen jener Succeſſion wenden, die uns zugleich mit ihrer Deduction gegeben ſind, aus welchen wir, wie ſich zum voraus erwarten läſst, noch mehrere andere Folgerungen werden ziehen können.

a) Die Succeſſionsreihe iſt, wie wir wiſſen, nichts anders, als die Evolution der urſprünglichen und abſoluten Syntheſis; was alſo in jener Reihe vorkommt, iſt durch jene ſchon zum voraus beſtimmt. Mit der erſten Begräntztheit ſind alle Beſtimmungen des Univerſums geſetzt, mit der zweyten, vermöge welcher ich d i e ſ e Intelligenz bin, alle Beſtimmungen, unter welchen dieſes Object in mein Bewuſstſeyn kommt.

b) Jene abſolute Syntheſis iſt eine Handlung, die auſser aller Zeit geſchieht. Mit jedem empiriſchen Bewuſstſeyn beginnt die Zeit gleichſam auf's neue; gleichwohl ſetzt jedes empiriſche Bewuſstſeyn eine Zeit ſchon als verfloſſen voraus, denn es kann nur an einem beſtimmten Puncte der Evolution beginnen. Deſswegen kann die Zeit für das empiriſche Bewuſstſeyn nie angefangen haben, und es giebt für die empiriſche Intelligenz keinen Anfang in der Zeit, als den durch abſolute Freiheit. Inſofern kann man ſagen, daſs jede Intelligenz, nur nicht für ſich ſelbſt, ſondern objectiv angeſehen, ein abſoluter Anfang in der Zeit iſt, ein abſoluter Punct, der in die zeitloſe Unendlichkeit gleichſam hingeworfen und geſetzt wird, von welchem nun erſt alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt.

Es iſt ein ſehr gewöhnlicher Einwurf gegen den Idealismus, daſs uns die Vorſtellungen von äuſsern Dingen völlig unwillkührlich kommen, daſs wir dagegen ſchlechterdings nichts vermögen, und daſs wir, weit entfernt, ſie zu produciren, ſie vielmehr hinnehmen müſſen, wie ſie uns gegeben werden. Allein daſs uns die Vorſtellungen ſo erſcheinen müſſen, iſt aus dem Idealismus ſelbſt abzuleiten. Das Ich muſs, um das Object überhaupt als Object anſchauen zu können, einen vergangenen Moment als Grund des Gegenwärtigen ſetzen, die Vergangenheit entſteht alſo immer wie-

der nur durch das Handeln der Intelligenz, und ist nur insofern nothwendig, als dieses Zurückgehen des Ichs nothwendig ist. Dafs mir aber im gegenwärtigen Moment nichts anders entstehen kann, als mir nun eben entsteht, davon ist der Grund einzig und allein in der unendlichen Consequenz des Geistes zu suchen. Es kann mir jetzt nur ein Object mit diesen, und keinen andern Bestimmungen entstehen, weil ich im vergangenen Moment ein solches producirt hatte, was den Grund gerade dieser, und keiner andern Bestimmungen enthielt. Wie die Intelligenz sich durch Eine Production sogleich in ein ganzes System von Dingen verwickelt sehen könne, läfst sich analogisch an unzähligen andern Fällen nachweisen, wo die Vernunft einzig kraft ihrer Consequenz, durch Eine Voraussetzung in das verwickeltste System sich versetzt sieht, selbst da, wo die Voraussetzung völlig willkührlich ist. Es giebt z. B. kein verwickelteres System, als das Gravitationssystem, welches, um entwickelt zu werden, die höchsten Anstrengungen des menschlichen Geistes erfordert hat, und doch ist es ein höchst einfaches Gesetz, was den Astronomen in dieses Labyrinth von Bewegungen geführt, und aus demselben wieder heraus geleitet hat. Ohne Zweifel ist unser Decimalsystem ein völlig willkührliches, und doch sieht sich der Mathematiker durch jene Eine Voraussetzung in Consequenzen verflochten, welche (wie z. B. die merkwürdigen Eigenschaften der Decimalbrüche) viel-

leicht noch keiner derselben vollständig entwickelt hat. —

Im gegenwärtigen Produciren ist also die Intelligenz niemals frey, weil sie im vorhergehenden Moment producirt hat. Durch das erste Produciren ist die Freyheit des Producirens auf immer gleichsam verwirkt. Aber es giebt eben für das Ich kein erstes Produciren; denn dass die Intelligenz sich erscheint, als hätte sie überhaupt vorzustellen angefangen, gehört ebenfalls nur zu ihrer besondern Beschränktheit. Diese hinweggenommen, ist sie ewig, und hat nie angefangen zu produciren. Wenn geurtheilt wird, die Intelligenz habe angefangen zu produciren, so ist es immer wieder sie selbst, die nach einem bestimmten Gesetze so urtheilt; also folgt daraus allerdings, dass die Intelligenz für sich selbst, nimmer aber dass sie objectiv, oder an sich angefangen, vorzustellen.

Es ist eine Frage, der der Idealist nicht entgehen kann, wie er denn dazu komme, eine Vergangenheit anzunehmen, oder was ihm für eine solche Bürgschaft leiste? Das Gegenwärtige erklärt sich jeder aus seinem Produciren, aber, wie kommt er zu der Annahme, dass etwas war, ehe er producirte? Ob eine Vergangenheit an sich gewesen sey, diese Frage ist so transscendent als die Frage, ob ein Ding an sich sey. Die Vergangenheit ist nur durch die Gegenwart, also für jeden selbst nur durch seine ursprüngliche Beschränktheit, diese Be-

schränktheit hinweggenommen, ist alles, was geschehen ist, so wie was geschicht, Production der Einen Intelligenz, welche nicht angefangen hat, noch aufhören wird, zu seyn. —

Wenn man die absolute Intelligenz, welcher nicht empirische, sondern absolute Ewigkeit zukommt, durch Zeit überhaupt bestimmen will, so ist sie alles was ist, was war, und was seyn wird. Aber die empirische Intelligenz, um etwas, d. h. um eine bestimmte zu seyn, muss aufhören alles, und ausser der Zeit zu seyn. Ursprünglich giebt es für sie nur eine Gegenwart, durch ihr unendliches Streben wird der gegenwärtige Augenblick Bürge des künftigen, aber diese Unendlichkeit ist jetzt nicht mehr absolute, d. h. zeitlose, sondern empirische durch Succession von Vorstellungen erzeugte Unendlichkeit. Die Intelligenz strebt zwar in jedem Moment die absolute Synthesis darzustellen, wie Leibnitz sagt, die Seele bringe in jedem Moment die Vorstellung des Universums hervor. Allein da sie es durch absolutes Handeln nicht vermag, versucht sie es durch successives in der Zeit fortschreitendes darzustellen.

c) Da die Zeit an und für sich oder ursprünglich die blosse Gräntze bezeichnet, so kann sie äusserlich angeschaut, d. h. mit dem Raum verbunden nur als fliessender Punct, das heisst, als Linie angeschaut werden. Aber die Linie ist die ursprünglich-

ſte Anſchauung der Bewegung; alle Bewegung wird als Bewegung angeſchaut, nur inſofern ſie als Linie angeſchaut wird. Die urſprüngliche Succeſſion der Vorſtellungen äuſserlich angeſchaut, iſt alſo Bewegung. Da es nun aber die Intelligenz iſt, welche durch die ganze Succeſſionsreihe hindurch nur ihre eigene Identität ſucht, und da dieſe Identität in jedem Moment durch Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung aufgehoben würde, wenn ſie die Intelligenz nicht immer wieder herzuſtellen ſuchte, ſo muſs der Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung durch eine Gröſse geſchehen, welche ſtetig, d. h. von welcher kein Theil der ſchlechthin kleinſte iſt.

Nun iſt es die Zeit, in welcher dieſer Uebergang geſchieht, alſo wird die Zeit eine ſolche Gröſse ſeyn. Und da alle urſprüngliche Succeſſion in der Intelligenz äuſserlich als Bewegung erſcheint, ſo wird das Geſetz der Stetigkeit ein Grundgeſetz aller Bewegung ſeyn.

Dieſelbe Eigenſchaft wird vom Raum auf dieſelbe Art bewieſen.

Da die Succeſſion und alle Veränderungen in der Zeit nichts anders als Evolutionen der abſoluten Syntheſis ſind, durch welche alles zum voraus beſtimmt iſt, ſo muſs der letzte Grund aller Bewegung in den Factoren jener Syntheſis ſelbſt geſucht werden; nun ſind aber dieſe Factoren keine an-

dern, als die des urſprünglichen Gegenſatzes, alſo wird auch der Grund aller Bewegung in den Factoren jenes Gegenſatzes zu ſuchen ſeyn. Jener urſprüngliche Gegenſatz kann nur in einer unendlichen Syntheſis und im endlichen Object nur momentan aufgehoben werden. Der Gegenſatz entſteht in jedem Moment aufs neue, und wird in jedem Moment wieder aufgehoben. Dieſes Wiederentſtehen und Wiederaufheben des Gegenſatzes in jedem Moment muſs der letzte Grund aller Bewegung ſeyn. Dieſer Satz, welcher Grundſatz einer dynamiſchen Phyſik iſt, hat wie alle Grundſätze untergeordneter Wiſſenſchaften in der Transſcendental-Philoſophie ſeine Stelle.

IV.

In der ſo eben beſchriebenen Succeſſion iſt es der Intelligenz nicht um dieſelbe, denn ſie iſt völlig unwillkührlich, ſondern um ſich ſelbſt zu thun. Sie ſucht ſich ſelbſt, aber eben dadurch flieht ſie ſich ſelbſt. Nachdem ſie einmal in dieſe Succeſſion verſetzt iſt, kann ſie ſich ſelbſt nicht mehr anders, als thätig in der Succeſſion anſchauen. Nun hatten wir aber bereits eine Selbſtanſchauung der Intelligenz in dieſer Succeſſion deducirt, durch die Wechſelwirkung nämlich. Aber die Wechſelwirkung konnten wir bis jetzt nur als relative, nicht aber als abſolute Syntheſis, oder als eine Anſchauung der g a n z e n Succeſſion der Vorſtellun-

gen begreiflich machen. Es läſst ſich nun ſchlechterdings nicht denken, wie die ganze Succeſſion zum Object werde, ohne ein Begräntztwerden dieſer Succeſſion.

Hier ſehen wir uns alſo auf eine dritte Begräntztheit getrieben, welche die Intelligenz in einen noch engern Kreis verſetzt, als alle bisherige, die wir uns aber begnügen müſsen, indeſs blos zu poſtuliren. Die erſte Beſchränktheit des Ichs war die, daſs es überhaupt Intelligenz wurde, die zweyte die, daſs es von einem gegenwärtigen Moment ausgehen muſs, oder nur eingreifen konnte an einem beſtimmten Puncte der Succeſſion. Aber von dieſem Puncte an wenigſtens konnte die Reihe in's Unendliche gehen. Wenn nun aber dieſe Unendlichkeit nicht wieder begräntzt wird, ſo iſt ſchlechthin nicht zu begreifen, wie die Intelligenz aus ihrem Produciren heraustreten, und ſich ſelbſt als productiv anſchauen könne. Bis jetzt war die Intelligenz und die Succeſſion ſelbſt Eines; jetzt muſs ſie die Succeſſion ſich entgegenſetzen, um ſich in ihr anzuſchauen. Nun läuft aber die Succeſſion nur an dem Wechſel der Accidenzen fort, angeſchaut werden aber kann die Succeſſion nur dadurch, daſs das Subſtantielle in ihr als beharrend angeſchaut wird. Aber das Subſtantielle in jener unendlichen Succeſſion iſt nichts anders als die abſolute Syntheſis ſelbſt, welche nicht entſtand, ſondern ewig iſt. Aber die Intelligenz hat keine

Anſchauung der abſoluten Syntheſis, d. h. des Univerſums, ohne daſs es ihr endlich werde. Die Intelligenz kann alſo auch die Succeſſion nicht anſchauen, ohne daſs ihr das Univerſum in der Anſchauung begräntzt werde.

Nun kann aber die Intelligenz ſo wenig aufhören zu produciren, als Intelligenz zu ſeyn. Alſo wird ihr jene Succeſſion von Vorſtellungen nicht begräntzt werden können, ohne innerhalb dieſer Begräntztheit wieder unendlich zu ſeyn. Um dieſs ſogleich deutlich zu machen, ſo iſt in der Auſsenwelt ein beſtändiger Wechſel von Veränderungen, welche ſich aber nicht in's Unendliche verlieren, ſondern eingeſchränkt ſind auf einen beſtimmten Kreis, in welchen ſie beſtändig zurückkehren. Dieſer Wechſel von Veränderungen iſt alſo endlich und unendlich zugleich, endlich, weil er eine gewiſſe Gräntze nie überſchreitet, unendlich, weil er beſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt. Die Kreis-Linie iſt die urſprüngliche Syntheſis der Endlichkeit und der Unendlichkeit, in welche auch die gerade Linie ſich auflöſen muſs. Die Succeſſion geſchieht nur ſcheinbar in gerader Linie, und flieſst beſtändig in ſich ſelbſt zurück.

Die Intelligenz muſs aber die Succeſſion anſchauen als in ſich ſelbſt zurücklaufend; ohne Zweifel wird ihr durch dieſe Anſchauung ein neues Product entſtehen, ſie wird alſo wieder nicht dazu

kommen die Succeſſion anzuſchauen, denn anſtatt derſelben entſteht ihr etwas ganz anders. Die Frage iſt: von welcher Art jenes Product ſeyn werde —

Man kann ſagen, die organiſche Natur führe den ſichtbarſten Beweis für den transſcendentalen Idealismus, denn jede Pflanze iſt ein Symbol der Intelligenz. Wenn für jene der Stoff, den ſie unter beſtimmter Form ſich aneignet, oder ſich anbildet, in der umgebenden Natur präformirt iſt, woher ſollte denn dieſer der Stoff kommen, da ſie abſolut und einzig iſt? Weil ſie alſo den Stoff ebenſo wie die Form aus ſich producirt, iſt ſie das abſolut Organiſche. In der urſprünglichen Succeſſion der Vorſtellungen erſcheint ſie uns als eine Thätigkeit, welche unaufhörlich von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung iſt, Urſache, inſofern ſie producirend, Wirkung, inſofern ſie Producirtes iſt. Der Empirismus, welcher alles von auſsen in die Intelligenz kommen läſst, erklärt die Natur der Intelligenz in der That blos mechaniſch. Iſt die Intelligenz nur überhaupt organiſch, wie ſie es denn iſt, ſo hat ſie auch alles, was für ſie ein Aeuſseres iſt, von innen heraus ſich angebildet, und was ihr Univerſum iſt, iſt nur das gröbere und entferntere Organ des Selbſtbewuſstſeyns, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbarere Organ deſſelben iſt.

Eine Deduction der organischen Natur hat hauptsächlich vier Fragen zu beantworten.

1) Warum ist eine organische Natur überhaupt nothwendig?

2) Warum ist eine Stuffenfolge in der organischen Natur nothwendig?

3) Warum ist ein Unterschied zwischen belebten und unbelebten Organisation?

4) Was ist der Grundcharakter aller Organisation?

1) Die Nothwendigkeit der organischen Natur ist auf folgende Art zu deduciren.

Die Intelligenz muſs sich selbst in ihrem productiven Uebergehen von Ursache zu Wirkung, oder in der Succession ihrer Vorstellungen anschauen, insofern diese in sich selbst zurückläuft. Aber dieſs kann sie nicht, ohne jene Succession permanent zu machen, oder sie in Ruhe darzustellen. Die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte, Succession ist eben die Organisation. Der Begriff der Organisation schlieſst nicht allen Begriff der Succession aus. Die Organisation ist nur die in Gräntzen eingeschlossene, und als fixirt vorgestellte Succession. Der Ausdruck der organischen Gestalt

ist Ruhe, obgleich dieses beständige Reproducirtwerden der ruhenden Gestalt nur durch einen continuirlichen innern Wechsel möglich ist. So gewiss also, als die Intelligenz in der ursprünglichen Succession der Vorstellungen von sich selbst die Ursache zugleich, und die Wirkung ist, und so gewiss jene Succession eine begräntzte ist, muss die Succession ihr zum Object werden als Organisation, welches die erste Auflösung unsers Problems ist, wie die Intelligenz sich selbst als productiv anschaue.

2) Nun ist aber die Succession innerhalb ihrer Gräntzen wieder endlos. Die Intelligenz ist also ein unendliches Bestreben sich zu organisiren. Also wird auch im ganzen System der Intelligenz alles zur Organisation streben, und über ihre Aussenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet seyn müssen. Es wird daher auch eine Stuffenfolge der Organisation nothwendig seyn. Denn die Intelligenz, insofern sie empirisch ist, hat das continuirliche Streben, das Universum, das sie nicht durch absolute Synthesis darstellen kann, wenigstens successiv in der Zeit hervorzubringen. Die Aufeinanderfolge in ihren ursprünglichen Vorstellungen ist also nichts anders, als successive Darstellung oder Entwicklung der absoluten Synthesis, nur dass auch diese Entwicklung vermöge der dritten Beschränktheit nur bis zu einer gewissen Gräntze gelangen kann. Diese Evolution begräntzt und als begräntzt angeschaut, ist die Organisation.

Die Organiſation im allgemeinen iſt alſo nichts anders als das verkleinerte und gleichſam zuſammengezogene Bild des Univerſums. Nun iſt aber die Succeſſion ſelbſt allmählig, d. h. ſie kann in keinem einzelnen Moment ſich ganz entwickeln. Je weiter aber die Succeſſion fortrückt, deſto weiter entwickelt ſich auch das Univerſum. Alſo wird auch die Organiſation in dem Verhältniſs, wie die Succeſſion fortrückt, eine gröſsere Ausdehnung gewinnen, und einen gröſsern Theil des Univerſums in ſich darſtellen. Dieſs wird alſo eine Stuffenfolge geben, welche der Entwicklung des Univerſums parallel geht. Das Geſetz dieſer Stuffenfolge iſt, daſs die Organiſation ihren Kreis beſtändig erweitert, wie ihn die Intelligenz beſtändig erweitert. Gienge dieſe Erweiterung, oder gienge die Evolution des Univerſums in's Unendliche, ſo würde auch die Organiſation in's Unendliche gehen, die Gräntze der erſtern iſt auch Gräntze der letztern.

Zur Erläuterung möge folgendes dienen. Je tiefer wir in der organiſchen Natur herabſteigen deſto enger wird die Welt, welche die Organiſation in ſich darſtellt, deſto kleiner der Theil des Univerſums, der in der Organiſation ſich zuſammenzieht. Die Welt der Pflanze iſt wohl die engſte, weil in ihre Sphäre eine Menge Naturveränderungen gar nicht fallen. Weiter ſchon, aber doch noch ſehr eingeſchränkt iſt der Kreis von Veränderungen, welchen die unterſten Klaſsen des Thierreichs in

ſich darſtellen, indem z. B. die edelſten Sinne, der des Geſichts und Gehörs, noch verſchloſſen liegen, und kaum der Gefühlsſinn, d. h. die Receptivität für das unmittelbar Gegenwärtige, ſich aufthut. — Was wir an den Thieren Sinn nennen, bezeichnet nicht etwa ein Vermögen, Vorſtellungen durch äuſsere Eindrücke zu erlangen, ſondern nur ihr Verhältniſs zum Univerſum, das weiter oder eingeſchränkter ſeyn kann. Was aber von den Thieren überhaupt zu halten ſey, erhellt daraus, daſs durch ſie in der Natur derjenige Moment des Bewuſstſeyns bezeichnet iſt, bey welchem ſich gegenwärtig unſere Deduction befindet. — Geht man in der Reihe der Organiſationen aufwärts, ſo findet man, daſs die Sinne allmählig in der Ordnung ſich entwickeln, in welcher ſich durch ſie die Welt der Organiſation erweitert. *) Weit eher z. B. öffnet ſich der Gehörſinn, weil durch ihn die Welt des Organismus nur auf eine ſehr nahe Entfernung erweitert wird. Weit ſpäter der göttliche Sinn des Geſichts, weil durch ihn die Welt in eine Weite ausgedehnt wird, welche ſelbſt die Einbildungskraft zu ermeſſen unfähig iſt. Leibnitz bezeugt eine ſo groſse Verehrung für das Licht, daſs er blos deſswegen den Thieren höhere Vorſtellungen

*) Ich muſs wegen dieſes Geſetzes auf die Rede über die Verhältniſſe der organiſchen Kräfte von Herrn Kielmeyer verweiſen, wo es aufgeſtellt und bewieſen iſt.

zuſchreibt, weil ſie der Eindrücke des Lichts empfänglich ſeyen. Allein auch wo dieſer Sinn mit ſeiner äuſsern Hülle hervortritt, bleibt es immer noch ungewiſs, wie weit der Sinn ſelbſt ſich erſtrecke, und ob das Licht nicht blos für die höchſte Organiſation Licht iſt.

3. Die Organiſation überhaupt iſt die in ihrem Lauf gehemmte, und gleichſam erſtarrte Succeſſion. Nun ſollte aber die Intelligenz nicht nur die Succeſſion ihrer Vorſtellungen überhaupt, ſondern ſich ſelbſt, und zwar als thätig in dieſer Succeſſion anſchauen. Soll ſie ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion Object werden, (es verſteht ſich, äuſserlich, denn die Intelligenz iſt jetzt nur äuſserlich anſchauend), ſo muſs ſie die Succeſſion anſchauen als unterhalten durch ein inneres Princip der Thätigkeit. Nun iſt aber die innerliche Succeſſion äuſserlich angeſchaut Bewegung. Alſo wird ſie ſich nur in einem Object anſchauen können, das ein inneres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt hat. Aber ein ſolches Object heiſst lebendig. Die Intelligenz muſs alſo ſich ſelbſt nicht nur als Organiſation überhaupt, ſondern als lebendige Organiſation anſchauen.

Es erhellt nun aber eben aus dieſer Deduction des Lebens, daſs es in der organiſchen Natur allgemein ſeyn muſs, daſs alſo jener Unterſchied zwiſchen belebten und unbelebten Organiſationen in

der Natur ſelbſt nicht ſtattfinden kann. Da die Intelligenz durch die ganze organiſche Natur ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion anſchauen ſoll, ſo muſs auch jede Organiſation im weitern Sinne des Worts Leben, d. h. ein inneres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt haben. Das Leben mag wohl mehr oder weniger eingeſchränkt ſeyn; die Frage alſo, woher jener Unterſchied, reducirt ſich auf die vorhergehende, woher die Stuffenfolge in der organiſchen Natur?

Dieſe Stuffenfolge der Organiſationen aber, bezeichnet nur verſchiedene Momente der Evolution des Univerſums. So wie nun die Intelligenz durch die Succeſſion beſtändig die abſolute Syntheſis darzuſtellen ſtrebt, eben ſo wird die organiſche Natur beſtändig als ringend nach dem allgemeinen Organismus, und im Kampf gegen eine anorgiſche Natur erſcheinen. Die Gräntze der Succeſſion in den Vorſtellungen der Intelligenz wird auch die Gräntze der Organiſation ſeyn. Nun muſs es aber eine abſolute Gräntze des Anſchauens der Intelligenz geben; dieſe Gräntze iſt für uns das Licht. Denn obgleich es unſere Anſchauungsſphäre faſt in's Unermeſsliche erweitert, ſo kann doch die Gräntze des Lichts nicht die Gräntze des Univerſums ſeyn, und es iſt nicht bloſse Hypotheſe, daſs jenſeits der Lichtwelt mit einem uns unbekannten Lichte eine Welt ſtrahlt, welche nicht mehr in die Sphäre unſerer Anſchauung fällt. — Wenn nun alſo die Intel-

ligenz die Evolution des Universums, so weit es in ihre Anschauung fällt, in einer Organisation anschaut, so wird sie dieselbe als identisch mit sich selbst anschauen. Denn es ist die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als productiv zurückzustrahlen sucht. Aber in keiner von den untergeordneten Organisationen stellt sich die Welt der Intelligenz vollständig dar. Nur wenn sie bis zur vollkommensten Organisation gelangt, in welcher ihre ganze Welt sich contrahirt, wird sie diese Organisation als identisch mit sich selbst erkennen. Deswegen wird die Intelligenz nicht nur überhaupt als organisch sich erscheinen, sondern als auf dem Gipfel der Organisation stehend. Sie kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmählig die vollkommenste von den Fesseln der Materie sich loswindet, oder durch welche hindurch sie sich selbst vollständig zum Object wird. Sie wird also auch den übrigen Organisationen nicht die gleiche Dignität mit sich selbst zugestehen.

Die Gräntze ihrer Welt, oder was dasselbe ist, die Gräntze der Succession ihrer Vorstellungen, ist auch die Gräntze der Organisation für die Intelligenz. So besteht also die von uns sogenannte dritte Beschränktheit darinn, dass die Intelligenz sich selbst erscheinen muss als organisches Individuum. Durch die Nothwendigkeit, sich als orga-

nisches Individuum anzuschauen, wird ihr ihre Welt vollends begräntzt, und umgekehrt dadurch, daſs die Succeſſion ihrer Verſtellungen eine begräntzte wird, wird ſie ſelbſt organiſches Individuum.

4. Der Grundcharakter der Organiſation iſt, daſs ſie aus dem Mechanismus gleichſam hinweggenommen, nicht nur als Urſache, oder Wirkung, ſondern, weil ſie beydes zugleich von ſich ſelbſt iſt, durch ſich ſelbſt beſteht. Wir hatten das Object erſt beſtimmt als Subſtanz und Accidens, aber es konnte nicht als ſolches angeſchaut werden, ohne auch Urſache und Wirkung zu ſeyn, und hinwiederum, es konnte nicht als Urſache und Wirkung angeſchaut werden, ohne daſs die Subſtanzen fixirt wurden. Aber wo fängt denn die Subſtanz an, und wo hört ſie auf? Ein Zugleichſeyn aller Subſtanzen verwandelt alle in Eine, die nur in ewiger Wechſelwirkung mit ſich ſelbſt begriffen iſt; dieſs iſt die abſolute Organiſation. Die Organiſation iſt alſo die höhere Potenz der Categorie der Wechſelwirkung, welche, allgemein gedacht, auf den Begriff der Natur, oder der allgemeinen Organiſation führt, in Bezug auf welche alle einzelnen Organiſationen ſelbſt wieder Accidenzen ſind. Der Grundcharakter der Organiſation iſt alſo, daſs ſie mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung, Producirendes und Product zugleich ſey, welcher Begriff Princip aller organiſchen Naturlehre iſt, aus welchem alle

weitere Bestimmungen der Organisation a priori abgeleitet werden können.

Da wir jetzt auf dem Gipfel aller Production, nämlich bey der organischen stehen, so wird uns ein Rückblick auf die ganze Reihe vergönnt seyn. Wir können in der Natur jetzt drey Potenzen der Anschauung unterscheiden, die einfache, den Stoff, welche durch die Empfindung in sie gesetzt ist, die zweyte, oder die Materie, welche durch die productive Anschauung gesetzt ist, die dritte endlich, welche durch die Organisation bezeichnet ist.

Da nun die Organisation nur die productive Anschauung in der zweyten Potenz ist, so werden die Categorien der Construction der Materie überhaupt, oder der allgemeinen Physik, auch Categorien der organischen Construction und der organischen Naturlehre seyn, nur daſs sie in dieser gleichfalls als potenzirt gedacht werden müssen. Ferner, ebenso, wie durch jene drey Categorien der allgemeinen Physik die drey Dimensionen der Materie bestimmt sind, so durch die drey der organischen die drey Dimensionen des organischen Products. Und wenn der Galvanismus, wie gesagt, der allgemeine Ausdruck des in's Product übergehenden Processes ist, und Magnetismus, Electricität und chemische Kraft mit dem Product potenzirt, die drey Categorieen der organischen Physik geben, so werden wir uns den Galvanismus als

die Brücke vorſtellen müſſen, über welche jene allgemeinen Naturkräfte in Senſibilität, Irritabilität und Bildungstrieb übergehen.

Der Grundcharakter des Lebens insbeſondere wird darinn beſtehen, daſs es eine in ſich ſelbſt zurückkehrende, fixirte und durch ein inneres Princip unterhaltene Aufeinanderfolge iſt, und ſo wie das intellectuelle Leben, deſſen Bild es iſt, oder die Identität des Bewuſstſeyns nur durch die Continuität der Vorſtellungen unterhalten wird, ebenſo das Leben nur durch die Continuität der innern Bewegungen, und ebenſo wie die Intelligenz in der Succeſſion ihrer Vorſtellungen beſtändig um das Bewuſstſeyn kämpft, ſo muſs das Leben in einem beſtändigen Kampf gegen den Naturlauf, oder in dem Beſtreben, ſeine Identität gegen ihn zu behaupten, gedacht werden.

Nachdem wir die Hauptfragen, welche an eine Deduction der organiſchen Natur gemacht werden können, beantwortet haben, wenden wir unſere Aufmerkſamkeit noch auf ein einzelnes Reſultat dieſer Deduction, nämlich daſs in der Stuffenfolge der Organiſationen nothwendig eine vorkommen muſs, welche die Intelligenz als identiſch mit ſich ſelbſt anzuſchauen genöthigt iſt. Wenn nun die Intelligenz nichts anders iſt, als eine Evolution von urſprünglichen Vorſtellungen, und wenn dieſe Succeſſion im Organismus dargeſtellt werden ſoll,

so wird jene Organisation, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst erkennen muſs, in jedem Moment der vollkommene Abdruck ihres Innern seyn. Wo nun die den Vorstellungen entsprechenden Veränderungen des Organismus fehlen, da können auch jene Vorstellungen der Intelligenz nicht zum Object werden. Wenn wir uns transscendent ausdrücken wollen, so hat z. B. der Blindgebohrne allerdings eine Vorstellung des Lichts für einen Beobachter auſser ihm, da es hiezu nur des innern Anschauungsvermögens bedarf, nur daſs ihm diese Vorstellung nicht zum Object wird; obgleich, weil im Ich nichts ist, was es nicht selbst in sich anschaut, transscendental angesehen, jene Vorstellung in ihm wirklich nicht ist. Der Organismus ist die Bedingung, unter welcher allein die Intelligenz sich als Substanz oder Subject der Succession unterscheiden kann von der Succession selbst, oder unter welcher allein diese Succession etwas von der Intelligenz Unabhängiges werden kann. Daſs es uns nun scheint, als ob es einen Uebergang aus dem Organismus in die Intelligenz gebe, so nämlich, daſs durch eine Affection des ersten eine Vorstellung in der letztern verursacht werde, ist bloſse Täuschung, weil wir eben von der Vorstellung nichts wissen können, ehe sie uns durch den Organismus zum Object wird, die Affection des letztern also im Bewuſstseyn der Vorstellung vorangeht, und sonach nicht als bedingt durch sie, vielmehr als ihre Bedingung erscheinen muſs. Nicht

die Vorſtellung ſelbſt, wohl aber das Bewuſstſeyn derſelben iſt durch die Affection des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus ſeine Behauptung auf das letztere einſchränkt, ſo iſt nichts gegen ihn einzuwenden.

Wenn alſo überhaupt von einem Uebergang die Rede ſeyn kann, wo gar nicht zwey entgegengeſetzte Objecte, ſondern eigentlich nur Ein Object iſt, ſo kann eher von einem Uebergang aus der Intelligenz in den Organismus, als von einem entgegengeſetzten die Rede ſeyn. Denn da der Organismus ſelbſt nur eine Anſchauungsart der Intelligenz iſt, ſo muſs ihr nothwendig alles, was in ihr iſt, unmittelbar im Organismus zum Object werden. Es iſt nur dieſe Nothwendigkeit, alles, was in uns iſt, alſo auch die Vorſtellung als ſolche, nicht etwa nur das Object derſelben, als auſſer uns anzuſchauen, worauf die ganze ſogenannte Abhängigkeit des Geiſtigen vom Materiellen beruht. Sobald z. B. der Organismus nicht mehr vollkommener Reflex unſeres Univerſums iſt, dient er auch nicht mehr als Organ der Selbſtanſchauung, d. h. er iſt krank; wir fühlen *uns ſelbſt* als krank nur wegen jener abſoluten Identität des Organismus mit uns. Aber der Organismus iſt ſelbſt nur krank nach Naturgeſetzen, d. h. nach Geſetzen der Intelligenz ſelbſt. Denn die Intelligenz iſt in ihrem Produciren nicht frey, ſondern durch Geſetze eingeſchränkt und gezwungen. Wo alſo mein Organismus nach Natur-

gesetzen krank seyn muss, bin ich auch genöthigt, ihn als solchen anzuschauen. Das Krankheitsgefühl entsteht durch nichts anders, als durch die Aufhebung der Identität zwischen der Intelligenz und ihrem Organismus, das Gesundheitsgefühl dagegen, wenn man anders eine ganz leere Empfindung Gefühl nennen kann, ist das Gefühl des gänzlichen Verlohrenseyns der Intelligenz im Organismus, oder, wie ein trefflicher Schriftsteller sich ausdrückt, der Durchsichtigkeit des Organismus für den Geist.

Zu jener Abhängigkeit, nicht des Intellectuellen selbst, wohl aber des Bewusstseyns des Intellectuellen vom Physischen, gehört auch die Zu- und Abnahme der geistigen Kräfte mit den organischen, und selbst die Nothwendigkeit sich als gebohren zu erscheinen. Ich, als dieses bestimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anschaute, als dieses, noch werde ich dasselbe seyn, so wie diese Anschauung aufhört. Da nach Naturgesetzen ein Zeitpunct nothwendig ist, wo der Organismus, als ein durch eigene Kraft allmählig sich zerstörendes Werk, aufhören muss, Reflex der Aussenwelt zu seyn, so ist die absolute Aufhebung der Identität zwischen dem Organismus und der Intelligenz, welche in der Krankheit nur partiell ist, d. h. der Tod, ein Naturereigniss, was selbst in die ursprüngliche Reihe von Vorstellungen der Intelligenz fällt.

Was von der blinden Thätigkeit der Intelligenz gilt, nämlich daſs der Organismus ihr beſtändiger Abdruck ſey, wird auch für die freye Thätigkeit gelten müſſen, wenn es eine ſolche in der Intelligenz giebt, was wir bis jetzt nicht abgeleitet haben. Es wird alſo auch jeder freywilligen Succeſſion der Vorſtellungen in der Intelligenz eine freye Bewegung in ihrem Organismus entſprechen müſſen, wohin nicht nur etwa die im engern Sinn ſogenannte willkührliche Bewegung, ſondern auch Gebärde, Sprache, kurz alles, was Ausdruck eines innern Zuſtandes iſt, gehört. Wie aber eine freyentworfene Vorſtellung der Intelligenz in eine äuſſere Bewegung übergehe, eine Frage, welche in die practiſche Philoſophie gehört, und welche nur darum hier berührt wird, weil ſie doch nur nach den eben vorgetragenen Grundſätzen beantwortet werden kann, bedarf einer ganz andern Auflöſung als die umgekehrte, wie durch eine Veränderung im Organismus eine Vorſtellung in der Intelligenz bedingt ſeyn könne. Denn inſofern die Intelligenz bewuſstlos producirt, iſt ihr Organismus mit ihr unmittelbar identiſch, ſo, daſs was ſie äuſſerlich anſchaut, ohne weitere Vermittlung durch den Organismus reflectirt wird. Z. B. Nach Naturgeſetzen iſt es nothwendig, daſs unter dieſen oder jenen Verhältniſſen, z. B. der allgemeinen Erregungsurſachen, der letztere als krank erſcheine, dieſe Bedingungen gegeben, iſt die Intelligenz nicht mehr frey, das Bedingte vorzuſtellen oder nicht, der Or-

ganismus wird krank, weil die Intelligenz ihn so vorstellen muss. Aber von der Intelligenz, insofern sie frey thätig ist, wird ihr Organismus unterschieden, also folgt aus einem Vorstellen der erstern nicht unmittelbar ein Seyn in dem letztern. Ein Causalitätsverhältniss zwischen einer freyen Thätigkeit der Intelligenz und einer Bewegung ihres Organismus ist so wenig denkbar, als das umgekehrte Verhältniss, da beyde gar nicht wirklich, sondern nur ideell entgegengesetzt sind. Es bleibt also nichts übrig, als zwischen der Intelligenz, insofern sie frey thätig, und insofern sie bewusstlos anschauend ist, eine Harmonie zu setzen, welche nothwendig eine prästabilirte ist. Allerdings also bedarf auch der transscendentale Idealismus einer vorherbestimmten Harmonie, zwar nicht, um die Uebereinstimmung von Veränderungen im Organismus mit unwillkührlichen Vorstellungen, wohl aber um die Uebereinstimmung von organischen Veränderungen mit willkührlichen Vorstellungen zu erklären; auch nicht einer prästabilirten Harmonie, wie die Leibnitzische nach der gewöhnlichen Auslegung, die zwischen der Intelligenz und dem Organismus unmittelbar, sondern einer solchen, die zwischen der freyen und der bewusstlos producirenden Thätigkeit stattfindet, da es nur der letztern bedarf, um einen Uebergang aus der Intelligenz in die Aussenwelt zu erklären.

Wie aber eine solche Harmonie selbst möglich

ſey, können wir weder einſehen, noch brauchen wir es auch einzuſehen, ſo lange wir uns auf dem gegenwärtigen Gebiet befinden.

V.

Aus dem jetzt vollſtändig abgeleiteten Verhältniſs der Intelligenz zum Organismus iſt offenbar, daſs ſie im gegenwärtigen Moment des Bewuſstſeyns in ihrem Organismus, den ſie als ganz identiſch mit ſich anſchaut, ſich verliert, und alſo abermals nicht zur Anſchauung ihrer ſelbſt gelangt.

Nun iſt aber zugleich dadurch, daſs ſich für die Intelligenz ihre ganze Welt im Organismus zuſammenzieht, der Kreis des Producirens für ſie geſchloſſen. Es muſs alſo die letzte Handlung, wodurch in die Intelligenz das vollſtändige Bewuſstſeyn geſetzt wird, (denn dieſelbe zu finden, war unſere einzige Aufgabe; alles andere, was in die Auflöſung dieſer Aufgabe fiel, entſtand uns nur beyläufig gleichſam, und ebenſo abſichtslos, als der Intelligenz ſelbſt), ganz auſſerhalb der Sphäre des Producirens fallen, d. h. die Intelligenz ſelbſt muſs vom Produciren ſich völlig losreiſſen, wenn das Bewuſstſeyn entſtehen ſoll, welches ohne Zweifel abermals nur durch eine Reihe von Handlungen wird geſchehen können. Ehe wir nun dieſe Handlungen ſelbſt ableiten können, iſt es nöthig, wenigſtens im Allgemeinen die Sphäre zu kennen, in

welche jene dem Produciren entgegengesetzten Handlungen fallen. Denn daſs dieſe Handlungen dem Produciren entgegengeſetzt ſeyn müſſen, iſt ſchon daraus zu ſchlieſsen, daſs ſie das Produciren begräntzen ſollen.

Wir fragen alſo, ob etwa in dem bisherigen Zuſammenhang uns irgend eine dem Produciren entgegengeſetzte Handlung vorgekommen iſt? — Indem wir die Reihe von Productionen ableiteten, durch welche das Ich allmählig dazu gelangte, ſich als productiv anzuſchauen, zeigte ſich zwar keine Thätigkeit, durch welche die Intelligenz ſich vom Produciren überhaupt losriſs, wohl aber konnte das Geſetztwerden jedes abgeleiteten Products in das eigene Bewuſstſeyn der Intelligenz allein durch ein beſtändiges Reflectiren der letztern auf das Producirte erklärt werden, nur daſs uns durch jedes Reflectiren die Bedingung eines neuen Producirens entſtand. Wir muſsten alſo, um den Progreſſus im Produciren zu erklären, eine Thätigkeit in unſer Object ſetzen, vermöge welcher es über jedes einzelne Produciren hinausſtrebt, nur daſs es durch dieſes Hinausſtreben ſelbſt ſich immer in neue Productionen verwickelte. Wir können daher zum voraus wiſſen, daſs jene von uns jetzt poſtulirte Reihe von Handlungen in die Sphäre der Reflexion überhaupt gehöre.

Aber das Produciren iſt jetzt für die Intelligenz

geschlossen, so dass sie durch keine neue Reflexion in die Sphäre desselben zurückkehren kann. Das Reflectiren, was wir jetzt ableiten werden, muss also von demjenigen, welches dem Produciren beständig parallel gieng, ganz verschieden seyn, und wenn es ja, wie wohl möglich ist, nothwendig von einem Produciren begleitet würde, so wird dieses Produciren im Gegensatz gegen jenes nothwendige ein freyes seyn. Und hinwiederum, wenn das Reflectiren, was die bewusstlose Production begleitete, ein nothwendiges war, wird jenes vielmehr, das wir jetzt suchen, ein freyes seyn müssen. Vermittelst desselben wird die Intelligenz nicht etwa nur ihr einzelnes Produciren, sondern das Produciren überhaupt und schlechthin begräntzen.

Der Gegensatz zwischen Produciren und Reflectiren wird dadurch am sichtbarsten werden, dass, was wir bis jetzt vom Standpunct der Anschauung erblickt haben, uns vom Standpunct der Reflexion ganz anders erscheinen wird.

Wir wissen jetzt also wenigstens im Allgemeinen, und zum voraus die Sphäre, in welche jene Reihe von Handlungen überhaupt gehört, durch welche die Intelligenz sich vom Produciren überhaupt losreisst, nämlich in die Sphäre der freyen Reflexion. Und wenn diese freye Reflexion im Zusammenhang mit dem vorher abgeleiteten stehen soll, so wird ihr Grund unmittelbar in der dritten

Begräntztheit liegen müssen, welche uns gerade ebenso in die Epoche der Reflexion treiben wird, wie uns die zweyte Begräntztheit in die des Producirens trieb. Allein diesen Zusammenhang wirklich aufzuzeigen, sehen wir uns bis jetzt noch völlig ausser Stande, und können nur behaupten dass ein solcher seyn werde.

Allgemeine Anmerkung zur zweyten Epoche.

Die Einsicht in den ganzen Zusammenhang der in der letzten Epoche abgeleiteten Reihe von Handlungen beruht darauf, dass man den Unterschied wohl fasse, zwischen dem, was wir die erste oder ursprüngliche, und dem, was wir die zweyte oder besondere Beschränktheit genannt haben.

Nämlich die ursprüngliche Gräntze war in das Ich gesetzt schon im ersten Act des Selbstbewusstseyns durch die ideelle Thätigkeit, oder wie es dem Ich nachher erschien durch das Ding an sich. Durch das Ding an sich war nun aber blos das objective oder reelle Ich begräntzt. Allein das Ich, sobald es producirend ist, also in der ganzen zweyten Periode ist nicht mehr blos reell, sondern ideell und reell zugleich. Durch jene ursprüngliche Gräntze kann sich also das jetzt producirende Ich als solches nicht begräntzt fühlen, auch darum,

weil diese Gräntze jetzt in's Object übergegangen ist, welches eben die gemeinschaftliche Darstellung vom Ich und vom Ding an sich ist, in welchem daher auch jene ursprüngliche durch das Ding an sich gesetzte Begräntztheit gesucht werden muss, so wie sie auch wirklich in ihm aufgezeigt worden ist.

Wenn also jetzt noch das Ich sich als begräntzt fühlt, so kann es sich nur als producirend begräntzt fühlen, und diess kann wiederum nur vermöge einer zweyten Gräntze geschehen, welche Gräntze des Dings ebenso, wie des Ichs seyn muss.

Nun sollte aber diese Gräntze, Gräntze des Leidens im Ich seyn, allein diess ist sie nur für das reelle oder objective, ebendesswegen aber Gräntze der Activität des ideellen oder subjectiven. Das Ding an sich wird begräntzt, heisst das ideelle Ich wird begräntzt. Es ist also offenbar, dass durch das Produciren die Gräntze wirklich in's ideelle Ich übergegangen ist. Dieselbe Gräntze, welche das ideelle in seiner Thätigkeit begräntzt, begräntzt das reelle Ich in seinem Leiden. Durch die Entgegensetzung zwischen ideeller und reeller Thätigkeit überhaupt ist die erste Begräntztheit, durch das Maass, oder durch die Gräntze dieser Entgegensetzung, welche, sobald sie als Entgegensetzung anerkannt wird, was eben in der productiven An-

schauung geschieht, nothwendig eine bestimmte seyn muss, ist die zweyte gesetzt.

Ohne es zu wissen, war also das Ich unmittelbar dadurch, dass es producirend wurde, in die zweyte Begräntztheit versetzt, d. h. auch seine ideelle Thätigkeit war begräntzt worden. Diese zweyte Begräntztheit muss für das an sich unbegräntzbare Ich nothwendig schlechthin zufällig seyn. Sie ist schlechthin zufällig, heisst, sie hat ihren Grund in einem absolut freyen Handeln des Ichs selbst. Das objective Ich ist auf diese bestimmte Art begräntzt, weil das ideelle gerade auf diese bestimmte Art gehandelt hat. Aber dass das ideelle auf diese bestimmte Art gehandelt hat, setzt selbst schon eine Bestimmtheit in ihm voraus. Also muss jene zweyte Gräntze dem Ich als abhängig zugleich, und als unabhängig von seiner Thätigkeit erscheinen. Dieser Widerspruch ist allein dadurch aufzulösen, dass diese zweyte Begräntztheit nur eine gegenwärtige ist, und also ihren Grund in einem vergangenen Handeln des Ichs haben muss. Inwiefern darauf reflectirt wird, dass die Gräntze eine gegenwärtige ist, ist sie vom Ich unabhängig, inwiefern darauf, dass sie überhaupt ist, ist sie durch ein Handeln des Ichs selbst gesetzt. Jene Begräntztheit der ideellen Thätigkeit kann daher dem Ich nur als eine Begräntztheit der Gegenwart erscheinen; unmittelbar dadurch also, dass das Ich empfindend mit Bewusst-

ſeyn wird, entſteht ihm die Zeit, als abſolute Gräntze, durch welche es ſich als empfindend mit Bewuſstſeyn, d. h. als innerer Sinn zum Object wird. Nun war aber das Ich in der vorhergehenden Handlung (in der des Producirens) nicht blos innerer Sinn, ſondern, was freylich nur der Philoſoph ſieht, innerer und äuſserer Sinn zugleich, denn es war ideelle und reelle Thätigkeit zugleich. Es kann ſich alſo nicht als innerer Sinn zum Object werden, ohne daſs ihm der äuſsere Sinn zugleich zum Object wird, und wenn jener als abſolute Gräntze angeſchaut wird, kann dieſer nur als nach allen Richtungen hin unendliche Thätigkeit angeſchaut werden.

Unmittelbar dadurch alſo, daſs die ideelle Thätigkeit in der Production begräntzt wird, wird dem Ich der innere Sinn durch die Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum, der äuſsere Sinn durch den Raum in ſeiner Unabhängigkeit von der Zeit zum Object; beyde alſo, kommen nicht als Anſchauungen, deren das Ich ſich nicht bewuſst werden kann, ſondern nur als Angeſchaute im Bewuſstſeyn vor.

Nun muſs aber dem Ich Zeit und Raum ſelbſt wieder zum Object werden, welches die zweyte Anſchauung dieſer Epoche iſt, und durch welche in das Ich eine neue Beſtimmung, nämlich die Succeſſion der Vorſtellungen geſetzt wird,

vermöge welcher es für das Ich überhaupt kein erſtes Object giebt, indem es urſprünglich nur eines zweyten durch die Entgegenſetzung gegen das erſte als ſein Einſchränkendes bewuſst werden kann, wodurch alſo die zweyte Begräntztheit vollſtändig in's Bewuſstſeyn geſetzt wird.

Nun muſs aber dem Ich das Cauſalitäts-Verhältniſs ſelbſt wieder zum Object werden, welches durch die Wechſelwirkung, die dritte Anſchauung in dieſer Epoche, geſchieht.

So ſind alſo die drey Anſchauungen dieſer Epoche nichts anders, als die Grundcategorien alles Wiſſens, nämlich die der Relation.

Die Wechſelwirkung iſt ſelbſt nicht möglich, ohne daſs dem Ich die Succeſſion ſelbſt wieder eine begräntzte wird, welches durch die Organiſation geſchieht, welche, inſofern ſie den höchſten Punct der Production bezeichnet, und als Bedingung einer dritten Begräntztheit zu einer neuen Reihe von Handlungen überzugehen zwingt.

Dritte Epoche.

Von der Reflexion bis zum abſoluten Willensact.

I.

In der Reihe der bis jetzt abgeleiteten ſynthetiſchen Handlungen war keine anzutreffen, durch welche das Ich unmittelbar zum Bewuſstſeyn ſeiner eigenen Thätigkeit gelangt wäre. Da nun aber der Kreis von ſynthetiſchen Handlungen geſchloſſen, und durch die vorhergehenden Deductionen völlig erſchöpft iſt, ſo kann diejenige Handlung oder die Reihe von Handlungen, durch welche das Bewuſstſeyn des abgeleiteten in das Ich ſelbſt geſetzt wird, nicht ſynthetiſcher, ſondern nur analytiſcher Art ſeyn. Der Standpunct der Reflexion iſt alſo identiſch mit dem Standpunct der Analyſis, es kann alſo auch von demſelben aus keine Handlung im Ich gefunden werden, die nicht ſchon ſynthetiſch in daſſelbe geſetzt wäre. Wie aber das Ich ſelbſt auf den Standpunct der Reflexion gelange, dieſs iſt weder bis jetzt erklärt, noch kann es vielleicht überhaupt in der theoretiſchen Philoſophie erklärt werden. Dadurch, daſs wir jene Handlung, vermöge welcher die Reflexion in das Ich geſetzt wird, auffinden, wird ſich der ſynthetiſche Faden wieder anknüpfen,

und von jenem Punct aus ohne Zweifel in's Unendliche reichen.

Da die Intelligenz, ſo lange ſie anſchauend iſt, mit dem Angeſchauten Eins und von demſelben gar nicht verſchieden iſt, ſo wird ſie zu keiner Anſchauung ihrer ſelbſt durch die Producte gelangen können, ehe ſie ſich ſelbſt von den Producten abgeſondert hat, und da ſie ſelbſt nichts anders, als die beſtimmte Handlungsweiſe iſt, wodurch das Object entſteht, ſo wird ſie zu ſich ſelbſt nur dadurch gelangen können, daſs ſie ihr Handeln als ſolches abſondert von dem, was ihr in dieſem Handeln entſteht, oder was daſſelbe iſt, vom Producirten.

Wir können bis jetzt ſchlechthin nicht wiſſen, ob ein ſolches Abſondern in der Intelligenz überhaupt möglich ſey, oder ſtattfinde; es wird gefragt, was, ein ſolches vorausgeſetzt, in der Intelligenz ſeyn werde?

Jenes Abſondern des Handelns vom Producirten heiſst im gewöhnlichen Sprachgebrauch Abſtraction. Als die erſte Bedingung der Reflexion erſcheint alſo die Abſtraction. So lange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln verſchiedenes iſt, iſt kein Bewuſstſeyn deſſelben möglich. Durch die Abſtraction ſelbſt wird ſie etwas von ihrem Produciren verſchiedenes, welches letztere aber ebendeſswegen jetzt

nicht mehr als ein Handeln, sondern nur als ein Producirtes erscheinen kann.

Nun ist aber die Intelligenz, d. h. jenes Handeln, und das Object ursprünglich Eines. Das Object ist dieses bestimmte, weil die Intelligenz gerade so, und nicht anders producirt hat. Mithin wird das Object auf der einen und das Handeln der Intelligenz auf der andern Seite, da beyde einander erschöpfen, und völlig congruiren, wieder in Einem und demselben Bewusstseyn zusammenfallen. — Dasjenige, was uns entsteht, wenn wir das Handeln als solches vom Entstandenen absondern, heisst Begriff. Die Frage, wie unsere Begriffe mit den Objecten übereinstimmen, hat also transscendental keinen Sinn, insofern diese Frage eine ursprüngliche Verschiedenheit beyder voraussetzt. Das Object und sein Begriff, und umgekehrt Begriff und Object sind jenseits des Bewusstseyns Eins und dasselbe, und die Trennung beyder entsteht erst gleichzeitig mit dem entstehenden Bewusstseyn. Eine Philosophie, die vom Bewusstseyn ausgeht, wird daher jene Uebereinstimmung nie erklären können, noch ist sie überhaupt zu erklären ohne ursprüngliche Identität, deren Princip nothwendig jenseits des Bewusstseyns liegt.

Im Produciren selbst, wo das Object noch gar nicht als Object existirt, ist das Handeln selbst mit dem Entstehenden identisch. Diesen Zustand des

Ichs kann man ſich durch ähnliche, in welchen kein äuſseres Object als ſolches in's Bewuſstſeyn kommt, obgleich das Ich nicht aufhört zu produciren oder anzuſchauen, erläutern. Im Schlafzuſtand z. B. wird nicht das urſprüngliche Produciren aufgehoben, es iſt die freye Reflexion, die zugleich mit dem Bewuſstſeyn der Individualität unterbrochen wird. Object und Anſchauung ſind völlig in einander verloren, und ebendeſswegen iſt in der Intelligenz für ſie ſelbſt weder das eine, noch das andere. Die Intelligenz, wenn ſie nicht alles nur für ſich ſelbſt wäre, würde in dieſem Zuſtand anſchauend ſeyn für eine Intelligenz auſser ihr, ſie iſt es aber nicht für ſich ſelbſt, und darum überhaupt nicht. Ein ſolcher Zuſtand iſt der bis jetzt abgeleitete unſers Objects.

So lange nicht die Handlung des Producirens rein und abgeſondert vom Producirten uns zum Object wird, exiſtirt alles nur in uns, und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles blos in uns ſelbſt anzuſchauen glauben. Denn daſs wir die Objecte im Raum anſchauen müſſen, erklärt noch nicht, daſs wir ſie auſser uns anſchauen, denn wir könnten auch den Raum blos in uns anſchauen, und urſprünglich ſchauen wir ihn wirklich blos in uns an. Die Intelligenz iſt da, wo ſie anſchaut, wie kommt ſie denn nun dazu, die Objecte auſſer ſich anzuſchauen? Es iſt nicht einzuſehen, warum uns nicht die ganze Auſsenwelt wie unſer

Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, unmittelbar gegenwärtig zu ſeyn glauben. So wie wir unſern Organismus, auch nachdem ſich die Auſsendinge von uns getrennt haben, in der Regel gar nicht auſser uns anſchauen, wenn er nicht durch eine beſondere Abſtraction von uns unterſchieden wird, ſo könnten wir auch die Objecte ohne urſprüngliche Abſtraction nicht als von uns verſchieden erblicken. Daſs ſie alſo von der Seele gleichſam ſich ablöſen, und in den Raum auſser uns treten, iſt nur durch die Trennung des Begriffs vom Product, d. h. des Subjectiven vom Objectiven überhaupt möglich.

Wenn nun aber Begriff und Object urſprünglich ſo übereinſtimmen, daſs in keinem von beyden mehr oder weniger iſt, als im andern, ſo iſt eine Trennung beyder ſchlechthin unbegreiflich, ohne eine beſondere Handlung, durch welche ſich beyde im Bewuſstſeyn entgegengeſetzt werden. Eine ſolche Handlung iſt die, welche durch das Wort Urtheil ſehr expreſſiv bezeichnet wird, indem durch daſſelbe zuerſt getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff, und die Anſchauung. Denn im Urtheil wird nicht etwa Begriff mit Begriff, ſondern es werden Begriffe mit Anſchauungen verglichen. Das Prädicat iſt an ſich vom Subject nicht verſchieden, denn es wird ja, eben im Urtheil, eine Identität beyder geſetzt. Alſo iſt eine Trennung von Subject und Prädicat über-

haupt nur dadurch möglich, daſs jenes die Anſchauung, dieſes den Begriff repräſentirt. Im Urtheil ſollen alſo Begriff und Object erſt ſich entgegengeſetzt, dann wieder auf einander bezogen, und als einander gleich geſetzt werden. Dieſe Beziehung iſt nun aber blos durch Anſchauung möglich. Allein dieſe Anſchauung kann nicht dieſelbe ſeyn mit der productiven, denn ſonſt wären wir um keinen Schritt weiter, ſondern es muſs eine bis jetzt uns völlig unbekannte Anſchauungsart ſeyn, welche erſt abgeleitet zu werden verlangt.

Da durch dieſelbe Object und Begriff auf einander bezogen werden ſollen, ſo muſs es eine ſolche ſeyn, welche an den Begriff auf der einen, und an das Object auf der andern Seite gräntzt. Da nun der Begriff die Handlungsweiſe iſt, wodurch das Object der Anſchauung überhaupt entſteht, alſo die Regel, nach welcher das Object überhaupt conſtruirt wird, das Object dagegen nicht die Regel, ſondern der Ausdruck der Regel ſelbſt iſt, ſo muſs eine Handlung gefunden werden, in welcher die Regel ſelbſt als Object, oder in welcher umgekehrt das Object als Regel der Conſtruction überhaupt angeſchaut würde.

Eine ſolche Anſchauung iſt der Schematismus, welchen jeder nur aus eigener innerer Erfahrung kennen lernen, und den man, um ihn kenntlich zu machen, und die Erfahrung zu leiten,

nur beſchreiben, und von allem andern, was ihm ähnlich iſt, abſondern kann.

Das Schema muſs unterſchieden werden ſowohl vom Bild, als vom Symbol, mit welchem es ſehr häufig verwechſelt wird. Das Bild iſt immer von allen Seiten ſo beſtimmt, daſs zur völligen Identität des Bildes mit dem Gegenſtand nur der beſtimmte Theil des Raums fehlt, in welchem der letztere ſich befindet. Das Schema dagegen iſt nicht eine von allen Seiten beſtimmte Vorſtellung, ſondern nur Anſchauung der Regel, nach welcher ein beſtimmter Gegenſtand hervorgebracht werden kann. Es iſt Anſchauung, alſo nicht Begriff, denn es iſt das, was den Begriff mit dem Gegenſtand vermittelt. Es iſt aber auch nicht Anſchauung des Gegenſtands ſelbſt, ſondern nur Anſchauung der Regel, nach welcher ein ſolcher hervorgebracht werden kann.

Am deutlichſten läſst ſich, was das Schema ſey, durch das Beyſpiel des mechaniſchen Künſtlers erklären, welcher einen Gegenſtand von beſtimmter Form einem Begriffe gemäſs hervorbringen ſoll. Was ihm etwa mitgetheilt werden kann, iſt der Begriff des Gegenſtands, allein daſs ohne irgend ein Vorbild auſser ihm unter ſeinen Händen allmählig die Form entſteht, welche mit dem Begriff verbunden iſt, iſt ohne eine innerlich, obgleich ſinnlich angeſchaute Regel, welche ihn in der Hervorbringung leitet, ſchlechthin unbegreiflich. Dieſe Regel iſt das Sche-

ma, in welchem durchaus nichts individuelles enthalten, und welches ebensowenig ein allgemeiner Begriff ist, nach welchem ein Künstler nichts hervorbringen könnte. Nach diesem Schema wird er erst nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, von da zur Ausbildung der einzelnen Theile gehen, bis allmählig in seiner innern Anschauung das Schema dem Bild sich annähert, welches ihn wiederum begleitet, bis gleichzeitig mit der vollständig eintretenden Bestimmung des Bilds auch das Kunstwerk selbst vollendet wird.

Das Schema zeigt sich im gemeinsten Verstandesgebrauch als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenstandes als eines bestimmten. Daſs ich, so wie ich einen Triangel erblicke, er sey nun von welcher Art er wolle, in demselben Augenblick das Urtheil fälle, diese Figur sey ein Triangel, setzt eine Anschauung von einem Triangel überhaupt, der weder stumpf- noch spitz- noch recht-winklicht ist voraus, und wäre vermöge eines bloſsen Begriffs vom Triangel so wenig, als vermöge eines bloſsen Bilds von demselben möglich, denn da das letztere nothwendig ein bestimmtes ist, so wäre die Congruenz des wirklichen mit dem blos eingebildeten Triangel, wenn sie auch wäre, eine blos zufällige, welches zur Formation eines Urtheils nicht zulänglich ist.

Es läſst sich aus eben dieser Nothwendigkeit

des Schematismus ſchlieſsen, daſs der ganze Mechanismus der Sprache auf demſelben beruhen wird. Man ſetze z. B. daſs irgend ein mit Schulbegriffen völlig unbekannter Menſch von irgend einer Thierart nur gewiſſe Exemplarien, oder nur einige Racen kenne, ſo wird er doch, ſo bald er ein Individuum einer ihm noch unbekannten Race derſelben Art ſieht, das Urtheil fällen, daſs es zu dieſer Art gehöre; vermöge eines allgemeinen Begriffs kann er dieſs nicht, denn woher ſollte ihm doch der allgemeine Begriff kommen, da es ſelbſt Naturforſchern ſehr oft höchſt ſchwer fällt, über allgemeine Begriffe von irgend einer Gattung ſich zu vergleichen.

Die Anwendung der Lehre vom urſprünglichen Schematismus auf die Erforſchung des Mechanismus der Urſprachen, der älteſten Anſichten der Natur, deren Reſte uns in den Mythologieen der alten Völker aufbewahret ſind, endlich auf die Critik der wiſſenſchaftlichen Sprache, deren Ausdrücke faſt alle ihren Urſprung aus dem Schematismus verrathen, würde das durchgreifende jener Operation durch alle Geſchäfte des menſchlichen Geiſtes am offenbarſten darſtellen.

Um alles zu erſchöpfen, was ſich über die Natur des Schemas ſagen läſst, muſs noch bemerkt werden, daſs es eben daſſelbe für Begriffe iſt, was das Symbol für Ideen iſt. Das Schema bezieht ſich daher immer und nothwendig auf einen empiriſchen

entweder wirklichen, oder hervorzubringenden Gegenſtand. So iſt z. B. von jeder organiſchen Geſtalt, wie der menſchlichen nur ein Schema möglich, anſtatt daſs es z. B. von der Schönheit, von der Ewigkeit, u. ſ. w. nur Symbole giebt. Da nun der äſthetiſche Künſtler nur nach Ideen arbeitet, und doch auf der andern Seite, um das Kunſtwerk unter empiriſchen Bedingungen darzuſtellen, wieder einer mechaniſchen Kunſt bedarf, ſo iſt offenbar, daſs für ihn die Stuffenfolge von der Idee bis zum Gegenſtand die doppelte von der des mechaniſchen Künſtlers iſt.

Nachdem nun der Begriff des Schemas völlig beſtimmt iſt, (es iſt nämlich die ſinnlich angeſchaute Regel der Hervorbringung eines empiriſchen Gegenſtandes), können wir in den Zuſammenhang der Unterſuchung zurückkehren.

Es ſollte erklärt werden, wie das Ich dazu komme, ſich ſelbſt als thätig im Produciren anzuſchauen. Dieſs wurde erklärt aus der Abſtraction; die Handlungsweiſe, wodurch das Object entſteht, muſste vom Entſtandenen ſelbſt getrennt werden. Dieſs geſchah durch das Urtheil. Aber das Urtheil war ſelbſt nicht möglich ohne Schematismus. Denn im Urtheil wird eine Anſchauung einem Begriff gleich geſetzt, damit dieſs geſchehe, muſs etwas ſeyn, was die Vermittlung beyder macht, und dieſs iſt allein das Schema.

Nun wird aber die Intelligenz durch jenes Vermögen vom einzelnen Object zu abſtrahiren, oder was daſſelbe iſt, durch das empiriſche Abſtractionsvermögen nie dazu gelangen, vom Object ſich loszureiſſen, denn eben durch den Schematismus wird Begriff und Object wieder vereinigt, alſo ſetzt jenes Abſtractionsvermögen in der Intelligenz ſelbſt ein höheres voraus, damit das Reſultat derſelben ins Bewuſstſeyn geſetzt werde. Soll die empiriſche Abſtraction überhaupt fixirt werden, ſo kann es nur durch ein Vermögen geſchehen, kraft deſſen nicht nur die Handlungsweiſe, wodurch das beſtimmte Object, ſondern die Handlungsweiſe, wodurch das Object überhaupt entſteht, vom Object ſelbſt unterſchieden wird.

II.

Es fragt ſich nun, um dieſe höhere Abſtraction genauer zu characteriſiren,

a) was aus dem Anſchauen werde, wenn aller Begriff daraus hinweggenommen wird, (denn im Object iſt urſprünglich Anſchauung und Begriff vereinigt, nun ſoll aber von der Handlungsweiſe überhaupt abſtrahirt, alſo aller Begriff aus dem Object hinweggenommen werden).

In jeder Anſchauung muſs zweyerley unterſchieden werden, das Anſchauen als ſolches, oder

das Anſchauen inſofern es ein Handeln überhaupt iſt, und das Beſtimmende der Anſchauung, was macht, daſs die Anſchauung, Anſchauung eines Objects iſt, mit einem Wort, der Begriff der Anſchauung.

Das Object iſt dieſes beſtimmte, weil ich auf dieſe beſtimmte Art gehandelt habe, aber dieſe beſtimmte Handlungsweiſe eben iſt der Begriff, das Object iſt alſo beſtimmt durch den Begriff; mithin geht urſprünglich der Begriff dem Object ſelbſt voran, zwar nicht der Zeit, wohl aber dem Rang nach. Der Begriff iſt das Beſtimmende, das Object das Beſtimmte.

Alſo iſt der Begriff nicht, wie insgemein vorgegeben wird, das Allgemeine, ſondern vielmehr die Regel, das Einſchränkende, das Beſtimmende der Anſchauung, und wenn der Begriff unbeſtimmt heiſsen kann, iſt er es nur inſofern, als er nicht das Beſtimmte, ſondern das Beſtimmende iſt. Das Allgemeine iſt alſo das Anſchauen, oder Produciren, und nur dadurch, daſs in dieſes an ſich unbeſtimmte Anſchauen ein Begriff kommt, wird ſie Anſchauung eines Objects. Die gewöhnliche Erklärung des Urſprungs der Begriffe, wenn ſie nicht blos Erklärung des empiriſchen Urſprungs von Begriffen ſeyn ſoll, diejenige nämlich, nach welcher mir dadurch, daſs ich von mehreren einzelnen Anſchauungen das Beſtimmte vertilge, und nur das

Allgemeine behalte, der Begriff entstehen soll, läfst sich sehr leicht in ihrer Oberflächlichkeit darstellen. Denn um jene Operation vorzunehmen, muss ich ohne Zweifel jene Anschauungen mit einander vergleichen, aber wie komme ich dazu, ohne schon von einem Begriff geleitet zu seyn? Denn woher wissen wir denn, dafs jene einzelnen uns gegebenen Objecte derselben Art sind, wenn nicht das erste uns schon zum Begriff geworden ist? Also setzt jenes empirische Verfahren, von mehreren einzelnen das Gemeinschaftliche aufzufassen, schon die Regel, es aufzufassen, d. h. den Begriff, und also ein höheres, als jenes empirische Abstractionsvermögen, selbst schon voraus.

Wir unterscheiden also in der Anschauung das Anschauen selbst, und den Begriff, oder das Bestimmende des Anschauens. In der ursprünglichen Anschauung ist beydes vereinigt. Soll also durch die höhere Abstraction, die wir im Gegensatz gegen die empirische die transscendentale nennen wollen, aller Begriff aus der Anschauung hinweggenommen werden, so wird die letztere gleichsam frey, denn alle Beschränktheit kommt in sie nur durch den Begriff. Von demselben entkleidet, wird also das Anschauen ein völlig, und in jeder Rücksicht unbestimmtes.

Wird die Anschauung völlig unbestimmt, absolut begrifflos, so bleibt von ihr nichts mehr

übrig, als das allgemeine Anſchauen ſelbſt, welches, wenn es ſelbſt wieder angeſchaut wird, der Raum iſt.

Der Raum iſt das begriffloſe Anſchauen, alſo ſchlechthin kein Begriff, der etwa von den Verhältniſſen der Dinge erſt abſtrahirt wäre; denn obgleich mir der Raum durch Abſtraction entſteht, iſt er doch kein abſtracter Begriff, weder in dem Sinn, wie es die Categorieen ſind, noch in dem, wie es empiriſche, oder Gattungsbegriffe ſind, denn gäbe es einen Gattungsbegriff des Raums, ſo müſste es mehrere Räume geben, anſtatt daſs es nur Einen unendlichen Raum giebt, den jede Begräntzung im Raum, d. h. jeder einzelne Raum ſchon vorausſetzt. Da der Raum durchaus nur ein Anſchauen iſt, ſo iſt er nothwendig auch ein Anſchauen in's Unendliche, dergeſtalt, daſs auch der kleinſte Theil des Raums noch ſelbſt ein Anſchauen, d. h. ein Raum, nicht etwa bloſse Gräntze iſt, worauf allein die unendliche Theilbarkeit des Raums beruht. Daſs endlich die Geometrie, welche, obgleich ſie alle Beweiſe lediglich aus der Anſchauung, und doch eben ſo allgemein, als aus Begriffen führt, ganz allein dieſer Eigenſchaft des Raums ihr Daſeyn verdanke, iſt ſo allgemein anerkannt, daſs es hier keiner weitern Ausführung bedarf.

b) Was wird aus dem Begriff, wenn alle Anſchauung aus ihm hinweggenommen iſt?

Indem der urſprüngliche Schematismus durch transſcendentale Abſtraction ſich aufhebt, muſs, wenn an dem Einen Pol die begriffloſe Anſchauung entſteht, gleichzeitig am andern, der anſchauungsloſe Begriff entſtehen. Wenn die Categorien, ſo wie ſie in der vorhergehenden Epoche abgeleitet ſind, beſtimmte Anſchauungsarten der Intelligenz ſind, ſo muſs, wenn ſie von der Anſchauung entkleidet werden, die bloſse reine Beſtimmtheit zurückbleiben. Dieſe iſt es, welche durch den logiſchen Begriff bezeichnet wird. Wenn alſo ein Philoſoph urſprünglich nur auf dem Standpunct der Reflexion oder Analyſis ſteht, ſo wird er auch die Categorieen blos als lediglich formelle Begriffe, alſo auch blos aus der Logik deduciren können. Aber abgeſehen davon, daſs die verſchiedenen Functionen des Urtheils in der Logik ſelbſt noch einer Ableitung bedürfen, und daſs weit entfernt, daſs die Transſcendental-Philoſophie ein Abſtractum der Logik iſt, dieſe vielmehr von jener abſtrahirt werden muſs, ſo iſt es doch bloſse Täuſchung, zu glauben, daſs die Categorieen, nachdem ſie von dem Schematismus der Anſchauung getrennt ſind, noch als reelle Begriffe zurückbleiben, da ſie von der Anſchauung entkleidet, blos logiſche Begriffe, mit derſelben verbunden aber nicht mehr bloſse Begriffe, ſondern wirkliche Anſchauungsformen ſind. Die Unzulänglichkeit einer ſolchen Ableitung wird ſich noch durch andere Mängel verrathen, z. B. daſs ſie den Mechanismus der Catego-

rieen, den besondern sowohl, als den allgemeinen, obgleich er sichtbar genug ist, nicht enthüllen kann. So ist es allerdings eine auffallende Eigenheit der sogenannten dynamischen Categorieen, dass jede derselben ihr Correlatum hat, indess diess bey den sogenannten mathematischen nicht der Fall ist, welche Eigenheit aber sehr leicht erklärbar ist, sobald man weiss, dass in den dynamischen Categorieen innerer und äusserer Sinn noch ungetrennt ist, indess von den mathematischen die Eine nur dem innern, die Andere nur dem äussern Sinn angehört. Ebenso, dass überall, und in jeder Classe drey Categorieen sind, wovon die beyden ersten sich entgegengesetzt, die dritte aber die Synthesis von beyden ist, beweist, dass der allgemeine Mechanismus der Categorieen auf einem höhern Gegensatz beruht, der von dem Standpunct der Reflexion aus nicht mehr erblickt wird, für welchen es also einen höhern weiter zurückliegenden geben muss. Da ferner dieser Gegensatz durch alle Categorieen hindurchgeht, und es Ein Typus ist, der allen zu Grunde liegt, so giebt es ohne Zweifel auch nur Eine Categorie, und da wir aus dem ursprünglichen Mechanismus der Anschauung nur die Eine der Relation ableiten konnten, so ist zu erwarten, dass diese jene Eine ursprüngliche sey, welches durch die nähere Ansicht sich wirklich bestätigt. Wenn bewiesen werden kann, dass vor oder jenseits der Reflexion das Object gar nicht durch die mathematischen Categorieen bestimmt

ſey, daſs vielmehr durch dieſelben nur das Subject, ſey es inſofern es anſchauend, oder inſofern es empfindend iſt, beſtimmt ſey, ſo wie z. B. das Object doch wohl nicht an ſich, ſondern nur in Bezug auf das zugleich anſchauende und reflectirende Subject **E i n e s** iſt; wenn dagegen bewieſen werden kann, daſs das Object ſchon in der erſten Anſchauung, und ohne daſs eine Reflexion ſich darauf richtet, als Subſtanz und Accidens beſtimmt ſeyn muſs: ſo folgt daraus doch wohl, daſs die mathematiſchen Categorieen den dynamiſchen überhaupt untergeordnet ſeyn, oder daſs dieſe jenen vorangehen, die letztern alſo ebendeſswegen nur getrennt vorſtellen können, was jene als vereint vorſtellen, weil die nur auf dem Standpunct der Reflexion entſtehende Categorie, ſo lange nicht auch hier wieder eine Entgegenſetzung des äuſsern und innern Sinns vorgegangen iſt, welches in den Categorien der Modalität geſchieht, auch nur entweder dem innern oder äuſsern Sinn angehören, und alſo auch kein Correlat haben hann. Kürzer möchte der Beweis ſich dadurch führen laſſen, daſs im urſprünglichen Mechanismus des Anſchauens die beyden erſten Categorieen nur durch die dritte vorkommen, die dritte der mathematiſchen aber die **W e c h ſ e l w i r k u n g** immer ſchon vorausſetzt, indem z. B. weder eine Allheit von Objecten denkbar iſt, ohne eine allgemeine wechſelſeitige Vorausſetzung der Objecte durch einander, noch auch eine Limitation des einzelnen Objects, ohne die

Objecte wechſelſeitig durch einander limitirt, d. h. in allgemeiner Wechſelwirkung zu denken. Es bleiben alſo von den vier Claſſen der Categorieen nur die dynamiſchen, als urſprünglich zurück, und wenn ferner gezeigt werden kann, daſs auch die der Modalität nicht in demſelben Sinne, d. h. ebenſo urſprünglich Categorieen ſeyn können, wie die der Relation, ſo bleiben als die einzigen Grundcategorieen nur die letztern zurück. Nun kommt aber wirklich im urſprünglichen Mechanismus der Anſchauung kein Object als möglich oder unmöglich vor, ſo wie jedes als Subſtanz und Accidens vorkommt. Als möglich, als wirklich und nothwendig erſcheinen die Objecte erſt durch den höchſten Reflexionsact, der bis jetzt noch gar nicht einmal abgeleitet iſt. Sie drücken eine bloſse Beziehung des Objects auf das geſammte Erkenntniſsvermögen (innern und äuſsern Sinn) aus, dergeſtalt, daſs weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch ſelbſt durch den der Wirklichkeit in den Gegenſtand ſelbſt irgend eine Beſtimmung geſetzt wird. Jene Beziehung des Objects auf das geſammte Erkenntniſsvermögen iſt aber doch ohne Zweifel erſt dann möglich, wenn ſich das Ich vom Object, d. h. von ſeiner ideellen zugleich und reellen Thätigkeit völlig losgeriſſen hat, d. h. alſo nur durch den höchſten Reflexionsact. In Bezug auf denſelben können die Categorieen der Modalität alsdann wieder ebenſo die höchſten heiſsen, wie die der Relation in Bezug auf die Syntheſis der productiven

Anſchauung, woraus aber eben offenbar wird, daſs ſie keine urſprünglich in der erſten Anſchauung vorkommende Categorieen ſind.

III.

Die transſcendentale Abſtraction iſt Bedingung des Urtheils, aber nicht das Urtheil ſelbſt. Sie erklärt nur, wie die Intelligenz dazu kommt, Object und Begriff zu trennen, nicht aber, wie ſie beyde im Urtheil wieder vereinigt. Wie der an ſich völlig anſchauungsloſe Begriff mit der an ſich völlig begriffloſen Anſchauung des Raums ſich zum Object wieder verbinde, iſt ohne ein Vermittelndes nicht denkbar. Aber was den Begriff und die Anſchauung überhaupt vermittelt, iſt das Schema. Alſo wird auch die transſcendentale Abſtraction wieder aufgehoben werden durch einen Schematismus, den wir zum Unterſchied gegen den früher abgeleiteten den transſcendentalen nennen werden.

Das empiriſche Schema wurde erklärt als die ſinnlich angeſchaute Regel, wornach ein Gegenſtand empiriſch hervorgebracht werden kann. Das transſcendentale alſo wird die ſinnliche Anſchauung der Regel ſeyn, nach welcher ein Object überhaupt, oder transſcendental hervorgebracht werden kann. Inſofern nun das Schema eine Regel enthält, inſofern iſt es nur Object einer innern Anſchauung, inſofern es Regel der Conſtruction eines

Objects ist, muſs es doch äuſserlich als ein im Raum verzeichnetes angeſchaut werden. Das Schema iſt alſo überhaupt ein Vermittelndes des innern und äuſsern Sinns. Man wird alſo das transſcendentale Schema als dasjenige erklären müſſen, was am urſprünglichſten innern und äuſsern Sinn vermittelt.

Aber das urſprünglichſte, was innern und äuſsern Sinn vermittelt, iſt die Zeit, nicht inſofern ſie blos innerer Sinn, d. h. abſolute Gräntze iſt, ſondern inſofern ſie ſelbſt wieder zum Object der äuſsern Anſchauung wird, alſo die Zeit inſofern ſie Linie, d. h. nach Einer Richtung ausgedehnte Gröſse iſt.

Wir verweilen bey dieſem Punct, um den eigentlichen Charakter der Zeit genauer zu beſtimmen.

Die Zeit iſt vom Standpunct der Reflexion angeſehen urſprünglich nur eine Anſchauungsform des innern Sinns, da ſie nur in Anſehung der Succeſſion unſerer Vorſtellungen ſtatthat, welche von dieſem Standpunct aus blos in uns iſt, anſtatt daſs wir das Zugleichſeyn der Subſtanzen, was Bedingung des innern und äuſsern Sinns iſt, nur auſser uns anſchauen können. Dagegen iſt vom Standpunct der Anſchauung aus die Zeit urſprünglich ſchon äuſsere Anſchauung, weil

nämlich auf demſelben zwiſchen Vorſtellungen und Gegenſtänden kein Unterſchied iſt. Wenn alſo für die Reflexion die Zeit nur innere Anſchauungsform iſt, ſo iſt ſie für die Anſchauung beydes zugleich. Aus dieſer Eigenſchaft der Zeit läſst ſich unter anderem einſehen, warum ſie, indeſs der Raum nur Subſtrat der Geometrie iſt, Subſtrat der geſammten Mathematik iſt, und warum ſelbſt alle Geometrie auf Analyſis zurückgeführt werden kann; eben daraus erklärt ſich das Verhältniſs zwiſchen der geometriſchen Methode der Alten, und der analytiſchen der Neuern, durch welche, obgleich beyde ſich entgegengeſetzt ſind, doch ganz daſſelbe zu Stand gebracht wird.

Nur auf jener Eigenſchaft der Zeit, dem äuſſern und dem innern Sinn zugleich anzugehören, beruht es, daſs ſie das allgemeine Vermittlungsglied des Begriffs und der Anſchauung, oder das transſcendentale Schema iſt. Da die Categorien urſprünglich Anſchauungsarten, alſo nicht vom Schematismus getrennt ſind, welches erſt durch die transſcendentale Abſtraction geſchieht, ſo erhellt daraus,

1) daſs die Zeit urſprünglich ſchon in die productive Anſchauung, oder die Conſtruction des Objects mit eingeht, wie es auch in der vorhergehenden Epoche bewieſen worden;

2) daſs aus dieſem Verhältniſs der Zeit zu den reinen Begriffen auf der einen, und der reinen Anſchauung, oder dem Raum auf der andern Seite der ganze Mechanismus der Categorieen ſich ableiten laſſen muſs;

3) daſs wenn durch die transſcendentale Abſtraction der urſprüngliche Schematismus aufgehoben iſt, auch von der urſprünglichen Conſtruction des Objects eine völlig veränderte Anſicht entſtehen muſs, welche, da eben jene Abſtraction Bedingung alles Bewuſstſeyns iſt, auch diejenige ſeyn wird, welche allein in's Bewuſstſeyn kommen kann. Alſo verliert die productive Anſchauung durch das Medium ſelbſt, durch welches ſie hindurchgehen muſs, um zum Bewuſstſeyn zu gelangen, ihren Charakter.

Zur Erläuterung des letzten Puncts mögen einige Beyſpiele dienen.

In jeder Veränderung findet ein Uebergang von einem Zuſtand in ſeinen contradictoriſch entgegengeſetzten ſtatt, z. B. wenn ein Körper aus der Bewegung nach der Richtung A in eine nach der Richtung — A übergeht. Dieſe Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Zuſtände iſt in der mit ſich ſelbſt identiſchen, und ſtets nach Identität des Bewuſstſeyns ſtrebenden Intelligenz nur durch den Schematismus der Zeit möglich. Die

Anſchauung producirt die Zeit als ſtetig im Uebergang von A zu — A, um den Widerſpruch zwiſchen Entgegengeſetzten zu vermittlen. Durch die Abſtraction wird der Schematismus und mit ihm die Zeit aufgehoben. — Es iſt ein bekanntes Sophisma der alten Sophiſten, wodurch ſie die Möglichkeit einer mitgetheilten Bewegung beſtreiten. Nehmt, ſagen ſie, den letzten Moment der Ruhe eines Körpers, und den erſten ſeiner Bewegung, zwiſchen beyden iſt kein Mittleres. (Dieſs iſt auch völlig wahr vom Standpunct der Reflexion aus.) Soll alſo ein Körper in Bewegung geſetzt werden, ſo geſchieht es entweder im letzten Moment ſeiner Ruhe, oder im erſten ſeiner Bewegung, aber jenes iſt nicht möglich, weil er noch ruht, dieſes nicht, weil er ſchon in Bewegung iſt. Dieſes Sophisma, welches urſprünglich durch die productive Anſchauung gelös't iſt, für die Reflexion aufzulöſen, ſind die Kunſtgriffe der Mechanik erſonnen, welche, da ſie den Uebergang eines Körpers z. B. von Ruhe in Bewegung, d. h. die Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Zuſtände nur als durch eine Unendlichkeit vermittelt denken kann, während für ſie doch die productive Anſchauung aufgehoben iſt, welche letztere allein ein Unendliches im Endlichen d. h. eine Gröſse darſtellen kann, in welcher, obgleich ſie ſelbſt endlich iſt, doch kein unendlich kleiner Theil möglich iſt, ſich genöthigt ſieht, zwiſchen jene beyden Zuſtände eine Unendlichkeit auſsereinander befindlicher Zeit-

theile, deren jeder unendlich klein ist, einzuschalten. Da nun aber jener Uebergang z. B. von einer Richtung in die entgegengesetzte doch in endlicher Zeit, obgleich durch unendliche Vermittlung, welches ursprünglich aber nur vermöge der Continuität möglich ist, geschehen soll, so kann auch die Bewegung, welche dem Körper in einem Moment mitgetheilt wird, nur Sollicitation seyn, weil sonst in endlicher Zeit eine unendliche Geschwindigkeit entstünde. Alle diese eigenthümlichen Begriffe sind allein durch die Aufhebung des ursprünglichen Schematismus der Anschauung nothwendig gemacht. Was aber die Bewegung überhaupt betrifft, so ist, weil zwischen je zwey Puncten einer Linie unendlich viele andere gedacht werden müssen, eine Construction derselben vom Standpunct der Reflexion aus schlechthin unmöglich, weshalb auch die Geometrie die Linie postulirt, d. h. fordert, dass sie jeder in productiver Anschauung selbst hervorbringe, was sie gewiss nicht thun würde, wenn sich das Entstehen einer Linie durch Begriffe mittheilen liesse.

Aus der Eigenschaft der Zeit, transscendentales Schema zu seyn, erhellt von selbst, dass sie kein blosser Begriff ist, weder ein solcher, der empirisch, noch ein solcher, der transscendental abstrahirt wäre. Denn alles, wovon die Zeit abstrahirt seyn könnte, setzt sie selbst schon als Bedingung voraus. Wäre sie aber eine transscendentale

Abſtraction gleich den Verſtandes-Begriffen, ſo müſste es, ebenſo, wie es z. B. mehrere Subſtanzen giebt, auch mehrere Zeiten geben, allein die Zeit iſt nur Eine; was man verſchiedene Zeiten nennt, ſind nur verſchiedene Einſchränkungen der abſoluten Zeit. Darum läſst ſich auch kein Axiom der Zeit z. B. daſs zwey Zeiten nicht auſsereinander oder zugleich ſeyn können, oder irgend ein Satz der Arithmetik, welche ganz auf der Zeitform beruht, aus bloſsen Begriffen demonſtriren.

Nachdem wir nun den transſcendentalen Schematismus abgeleitet, ſehen wir uns auch in den Stand geſetzt, den ganzen Mechanismus der Categorieen vollſtändig auseinander zu legen.

Die erſte allen übrigen zu Grunde liegende Categorie, die einzige, durch welche das Object in der Production ſchon beſtimmt iſt, iſt, wie wir wiſſen, die der Relation, welche, da ſie die einzige Categorie der Anſchauung iſt, allein den äuſſern und innern Sinn noch als vereinigt vorſtellen wird.

Die erſte Categorie der Relation, Subſtanz und Accidens, bezeichnet die erſte Syntheſis des innern und äuſsern Sinns. Wird nun aber von dem Begriff der Subſtanz ſowohl als dem des Accidens der transſcendentale Schematismus hinweggenommen, ſo bleibt nichts zurück, als der blos logiſche

Begriff des Subjects und des Prädicats. Nimmt man dagegen allen Begriff aus beyden weg, so bleibt die Substanz nur als reine Extensität, oder als Raum, das Accidens nur als absolute Gräntze, oder als Zeit, insofern sie blos innerer Sinn, und vom Raum völlig unabhängig ist, zurück. Wie nun aber der an sich völlig anschauungslose Begriff des logischen Subjects, oder der gleichfalls anschauungslose Begriff des logischen Prädicats, jener zur Substanz, dieser zum Accidens werde, ist nur zu erklären dadurch, dass die Bestimmung der Zeit zu beyden hinzukommt.

Aber diese kommt eben erst durch die zweyte Categorie hinzu, denn erst durch die zweyte (nach unserer Ableitung die Anschauung der ersten) wird das, was in der ersten innerer Sinn ist, für das Ich zur Zeit. Also ist die erste Categorie überhaupt nur anschaubar durch die zweyte, wie zu seiner Zeit bewiesen worden ist; der Grund davon, der sich hier zeigt, ist, dass erst durch die zweyte das transscendentale Schema der Zeit hinzukommt.

Die Substanz ist als solche anzuschauen, nur dadurch, dass sie angeschaut wird als beharrend in der Zeit, aber sie kann nicht angeschaut werden als beharrend, ohne dass die Zeit, welche bisher nur die absolute Gräntze bezeichnete, verfliesse, (nach Einer Dimension sich ausdehne), welches eben nur durch die Succession des Causalzusammenhangs

geſchieht. Aber hinwiederum auch, daſs irgend eine Succeſſion in der Zeit ſtatt findet, iſt nur anzuſchauen im Gegenſatz gegen etwas in ihr, oder, weil die im Verflieſsen angehaltene Zeit = Raum iſt, im Raum beharrendes, welches eben die Subſtanz iſt. Alſo ſind dieſe beyden Categorieen nur wechſelſeitig durch einander, d. h. ſie ſind nur in einer dritten möglich, welches die Wechſelwirkung iſt.

Aus dieſer Ableitung laſſen ſich von ſelbſt folgende zwey Sätze abſtrahiren, aus welchen der Mechanismus aller übrigen Categorien begreiflich iſt:

1) der Gegenſatz, welcher zwiſchen den beyden erſten Categorieen ſtattfindet, iſt derſelbe, welcher urſprünglich zwiſchen Raum und Zeit ſtattfindet.

2) Die zweyte Categorie in jeder Claſſe iſt nur darum nothwendig, weil ſie das transſcendentale Schema zu der erſten hinzubringt. —

Nicht um etwas zu anticipiren, was noch nicht abgeleitet iſt, ſondern um dieſe beyden Sätze durch weitere Ausführung deutlicher zu machen, zeigen wir die Anwendung davon auf die ſogenannten mathematiſchen Categorieen, obgleich dieſe noch nicht als ſolche abgeleitet ſind.

Wir haben bereits angedeutet, daſs dieſelben keine Categorieen der Anſchauung ſeyn, indem ſie blos auf dem Standpunct der Reflexion entſtehen. Aber eben zugleich mit der Reflexion wird die Einheit zwiſchen äuſserem und innerem Sinn aufgehoben, und dadurch die eine Grundcategorie der Relation in zwey entgegengeſetzte getrennt, deren erſte nur das bezeichnet, was am Object dem äuſsern Sinn angehört, indeſs die andere nur das ausdrückt, was am Object dem äuſserlich angeſchauten innern angehört.

Wird nun, um von der erſtern anzufangen, von der Categorie der Einheit, welches die erſte in der Claſſe der Quantität iſt, alle Anſchauung hinweggenommen, ſo bleibt nur die logiſche Einheit zurück. Soll dieſe mit der Anſchauung verbunden werden, ſo muſs die Beſtimmung der Zeit hinzukommen. Nun iſt aber Gröſse mit Zeit verbunden, Zahl. Alſo kommt eben erſt durch die zweyte Categorie (der Vielheit) die Beſtimmung der Zeit hinzu. Denn erſt mit der gegebenen Vielheit fängt das Zählen an. Ich zähle nicht, wo nur Eines iſt. Die Einheit wird erſt durch die Mehrheit zur Zahl. (Daſs Zeit und Vielheit erſt mit einander kommen, iſt auch daraus zu erſehen, daſs erſt durch die zweyte Categorie der Relation, eben diejenige, durch welche dem Ich zuerſt die Zeit in der äuſsern Anſchauung entſteht, eine Mehrheit von Objecten beſtimmt iſt. Selbſt in der willkührlichen Succeſſion

der Vorstellungen entsteht mir eine Mehrheit von Objecten nur dadurch, dass ich Eins nach dem andern, d. h. dadurch, dass ich sie überhaupt nur in der Zeit auffasse. In der Zahlenreihe wird 1 nur durch die Mehrheit zur Einheit, d. h. zum Ausdruck der Endlichkeit überhaupt. Diess lässt sich so beweisen. Ist 1 eine endliche Zahl, so muss es für sie einen möglichen Theiler geben, aber $\frac{1}{1} = 1$, also ist 1 theilbar nur durch 2, 3 u. s. w. d. h. durch die Vielheit überhaupt; ohne dieselbe ist es $\frac{1}{0}$, d. h. das Unendliche.)

Aber ebensowenig als die Einheit ohne Vielheit anschaulich ist, ist es Vielheit ohne Einheit, also setzen beyde sich wechselseitig voraus, d. h. sie sind beyde nur durch eine dritte gemeinschaftliche möglich.

Derselbe Mechanismus nun zeigt sich in den Categorieen der Qualität. Nehme ich von der Realität die Anschauung des Raums hinweg, welches durch transscendentale Abstraction geschieht, so bleibt mir nichts zurück, als der blos logische Begriff der Position überhaupt. Verbinde ich diesen Begriff wieder mit der Anschauung des Raums, so entsteht mir die Raumerfüllung, welche aber nicht anzuschauen ist ohne einen Grad, d. h. ohne eine Grösse in der Zeit zu haben. Aber der Grad, d. h. die Bestimmung durch die Zeit, kommt eben erst durch die zweyte Categorie, die der Negation, hin-

zu. Alſo iſt die zweyte hier abermals nur nothwendig, weil die erſte nur durch ſie anſchaulich wird, oder weil ſie zu jener das transſcendentale Schema hinzubringt.

Deutlicher vielleicht ſo. Denke ich mir das Reelle an den Objecten als uneingeſchränkt, ſo wird es ſich in's Unendliche ausbreiten, und da bewieſenermaaſsen die Intenſität im umgekehrten Verhältniſs mit der Extenſität ſteht, ſo bleibt nichts zurück, als unendliche Extenſität mit Mangel aller Intenſität, d. h. der abſolute Raum. Denkt man ſich dagegen die Negation als das Uneingeſchränkte, ſo bleibt nichts zurück, als die unendliche Intenſität ohne Extenſität, d. h. der Punct, oder der innere Sinn, inſofern er blos innerer Sinn iſt. Nehme ich alſo von der erſten Categorie die zweyte hinweg, ſo bleibt mir der abſolute Raum, nehme ich von der zweyten die erſte, ſo bleibt mir die abſolute Zeit, (d. h. die Zeit blos als innerer Sinn).

In der urſprünglichen Anſchauung nun entſteht uns weder Begriff, noch Raum, noch Zeit allein und abgeſondert, ſondern alles zugleich. Ebenſo, wie unſer Object das Ich dieſe drey Beſtimmungen bewuſstlos und von ſelbſt zum Object verbindet, ebenſo iſt es auch uns in der Deduction der productiven Anſchauung ergangen. Durch die transſcendentale Abſtraction, welche eben in dem Aufheben jenes dritten, was die Anſchauung bindet,

beſteht, konnten uns als Beſtandtheile derſelben nur der anſchauungsloſe Begriff, und die begriffloſe Anſchauung zurückbleiben. Von dieſem Standpunct aus kann die Frage: wie das Object möglich ſey, nur ſo ausgedrückt werden: wie ganz anſchauungsloſe Begriffe, die wir als Begriffe a priori in uns finden, ſo unauflöslich mit der Anſchauung verknüpft werden, oder in ſie übergehen können, daſs ſie vom Object ſchlechterdings unzertrennlich ſind? Da nun dieſer Uebergang nur durch den Schematismus der Zeit möglich iſt, ſo ſchlieſsen wir, daſs auch die Zeit ſchon in jene urſprüngliche Syntheſis mit eingehen muſste. So verändert ſich völlig die Ordnung der Conſtruction, die wir in der vorhergehenden Epoche befolgt haben, indeſs doch die transſcendentale Abſtraction allein uns dahin bringt, den Mechanismus der urſprünglichen Syntheſis mit deutlichem Bewuſstſeyn auseinander zu legen.

IV.

Die transſcendentale Abſtraction wurde poſtulirt als Bedingung der empiriſchen, dieſe als Bedingung des Urtheils. Jedem Urtheil, auch dem gemeinſten, liegt alſo jene Abſtraction zu Grunde, und das transſcendentale Abſtractionsvermögen, oder das Vermögen der Begriffe a priori, iſt in jeder Intelligenz ſo nothwendig, als das Selbſtbewuſstſeyn ſelbſt.

Aber die Bedingung kommt vor dem Bedingten nicht zum Bewuſstſeyn, und die transſcendentale Abſtraction verliert ſich im Urtheil, oder in der empiriſchen, welche zugleich mit ihrem Reſultat durch ſie in's Bewuſstſeyn erhoben wird.

Wie nun auch die transſcendentale Abſtraction nebſt ihrem Reſultat wieder in's Bewuſstſeyn geſetzt werde, dieſs wird, da wir wiſſen können, daſs im gemeinen Bewuſstſeyn weder von jener, noch von dieſem nothwendig etwas vorkommt, und daſs es, wenn etwas davon vorkommt, ſchlechthin zufällig iſt, zum voraus zu vermuthen, nur durch eine Handlung möglich ſeyn, welche in Bezug auf das gemeine Bewuſstſeyn nicht mehr nothwendig ſeyn kann, (denn ſonſt müſste ſich auch das Reſultat derſelben immer und nothwendig in ihm vorfinden), welche daher eine Handlung ſeyn muſs, die aus keiner andern in der Intelligenz ſelbſt, (ſondern etwa aus einer Handlung auſſer ihr), erfolgt, die alſo für die Intelligenz ſelbſt eine abſolute iſt. Bis zum Bewuſstſeyn der empiriſchen Abſtraction, und des aus ihr Reſultirenden möchte das gemeine Bewuſstſeyn reichen; denn dafür iſt noch durch die transſcendentale Abſtraction geſorgt, welche aber, vielleicht eben deſswegen, weil durch ſie alles, was im empiriſchen Bewuſstſeyn überhaupt vorkommt, geſetzt iſt, ſelbſt nicht mehr nothwendig, und wenn ſie dazu gelangt, nur zufälliger Weiſe zum Bewuſstſeyn gelangen wird.

Nun ist aber offenbar, daſs das Ich erſt dadurch, daſs es auch der transſcendentalen Abſtraction ſich bewuſst wird, ſich für ſich ſelbſt abſolut über das Object erheben könnte, (denn durch die empiriſche Abſtraction reiſst es ſich nur vom beſtimmten Object los), und daſs es nur, indem es ſich über alles Object erhebt, ſich ſelbſt als Intelligenz erkennen könne. Da nun aber dieſe Handlung, welche eine abſolute Abſtraction iſt, ebendeſswegen, weil ſie abſolut iſt, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar iſt, ſo reiſst hier die Kette der theoretiſchen Philoſophie ab; und es bleibt in Anſehung derſelben nur die abſolute Forderung übrig: es ſoll eine ſolche Handlung in der Intelligenz vorkommen, aber eben damit ſchreitet die theoretiſche Philoſophie über ihre Gräntze, und tritt in's Gebiet der practiſchen, welche allein durch categoriſche Forderungen ſetzt.

Ob, und wie dieſe Handlung möglich ſey, dieſe Frage fällt nicht mehr in die Sphäre der theoretiſchen Unterſuchung, aber Eine Frage hat ſie noch zu beantworten. — Hypothetiſch angenommen, daſs eine ſolche Handlung in der Intelligenz ſey, wie wird ſie ſich ſelbſt, und wie wird ſie die Welt der Objecte finden? Ohne Zweifel entſteht ihr durch dieſe Handlung eben das, was ſchon durch die transſcendentale Abſtraction für uns geſetzt war, und ſo bringen wir, dadurch, daſs wir einen Schritt in die practiſche Philoſophie thun, un-

ſer Object vollends auf den Punct, den wir verlaſſen, indem wir in die practiſche übergehen.

Die Intelligenz erhebt ſich durch eine abſolute Handlung über alles Objective. Es würde für ſie in dieſer Handlung alles Objective verſchwinden, wenn nicht die urſprüngliche Beſchränktheit fortdauerte, aber dieſe muſs fortdauern; denn ſoll die Abſtraction geſchehen, ſo kann das, wovon abſtrahirt wird, nicht aufhören. Da nun die Intelligenz in der abſtrahirenden Thätigkeit ſich abſolut frey, und doch zugleich durch die urſprüngliche Beſchränktheit, gleichſam die intellectuelle Schwere, zurückgezogen fühlt in die Anſchauung, ſo wird ſie eben erſt in dieſer Handlung für ſich ſelbſt als Intelligenz, alſo nicht mehr blos als reelle Thätigkeit, wie in der Empfindung, noch blos als ideelle, wie in der productiven Anſchauung, ſondern als beydes zugleich begräntzt, d. h. Object. Sie erſcheint ſich als begräntzt durch die productive Anſchauung. Aber die Anſchauung als Act iſt untergegangen im Bewuſstſeyn, und nur das Product iſt geblieben. Sie erkennt ſich als begräntzt durch productive Anſchauung, heiſst alſo ebenſoviel als: ſie erkennt ſich als begräntzt durch die objective Welt. Hier zuerſt alſo ſtehen die objective Welt und die Intelligenz im Bewuſstſeyn ſelbſt einander gegenüber, eben ſo, wie wir es im Bewuſstſeyn durch die erſte philoſophiſche Abſtraction finden.

Die Intelligenz kann nun die transſcendentale Abſtraction fixiren, welches aber ſchon durch Freyheit, und zwar durch eine beſondere Richtung der Freyheit geſchieht. Daraus erklärt ſich, warum Begriffe a priori nicht in jedem Bewuſstſeyn, und warum ſie in keinem immer und nothwendig vorkommen. Sie können vorkommen, aber ſie müſſen nicht vorkommen.

Da durch die transſcendentale Abſtraction alles ſich trennt, was in der urſprünglichen Syntheſis der Anſchauung vereinigt war, ſo wird dieſs alles, obgleich immer durch Freyheit, der Intelligenz als getrennt zum Object werden, z. B. die Zeit, abgeſondert vom Raum und vom Object, der Raum als Form des Zugleichſeyns, die Objecte, wie wechſelſeitig eins dem andern ſeine Stelle im Raum beſtimmt, wobey aber die Intelligenz ſich völlig frey findet, in Anſehung des Objects, von welchem die Beſtimmung ausgeht.

Im Allgemeinen aber richtet ſich ihre Reflexion entweder auf das Object, wodurch ihr die bereits abgeleitete Categorie der Anſchauung oder der Relation entſteht.

Oder ſie reflectirt auf ſich ſelbſt. Iſt ſie zugleich reflectirend und anſchauend, ſo entſteht ihr die Categorie der Quantität, welche mit dem

Schema verbunden Zahl ist, die aber ebendesswegen keine ursprüngliche ist.

Ist sie zugleich reflectirend und empfindend, oder reflectirt sie auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt ist, so entsteht ihr die Categorie der Qualität.

Oder endlich, durch den höchsten Reflexionsact, reflectirt sie zugleich auf das Object und auf sich, insofern sie zugleich ideelle und reelle Thätigkeit ist. Reflectirt sie zugleich auf das Object, und auf sich als reelle (freye) Thätigkeit, so entsteht ihr die Categorie der Möglichkeit. Reflectirt sie zugleich auf das Object, und auf sich als ideelle (begräntzte) Thätigkeit, so entsteht ihr dadurch die Categorie der Wirklichkeit.

Auch hier wieder kommt erst durch die zweyte Categorie die Bestimmung der Zeit zu der ersten hinzu. Denn die Begräntztheit der ideellen Thätigkeit besteht nach dem in der vorhergehenden Epoche Abgeleiteten eben darinn, dass sie das Object als gegenwärtig erkennt. Wirklich also ist ein Object, das in einem bestimmten Moment der Zeit gesetzt ist, möglich dagegen, was durch die auf die reelle reflectirende Thätigkeit in die Zeit überhaupt gesetzt, und gleichsam hingeworfen wird.

Vereinigt die Intelligenz auch noch diesen Wi-

derſpruch zwiſchen reeller und ideeller Thätigkeit, ſo entſteht ihr der Begriff der Nothwendigkeit. Nothwendig iſt, was in aller Zeit geſetzt iſt; alle Zeit aber iſt die Syntheſis für die Zeit überhaupt, und für beſtimmte Zeit, weil, was in alle Zeit geſetzt iſt, eben ſo beſtimmt, wie in die einzelne, und doch eben ſo frey, wie in die Zeit überhaupt geſetzt iſt.

Die negativen Correlata der Categorieen dieſer Claſſe verhalten ſich nicht, wie die der Relation, da ſie in der That nicht Correlata, ſondern contradictoriſch-Entgegengeſetzte der poſitiven ſind. Auch ſind ſie keine wirklichen Categorieen, d. h. keine Begriffe, wodurch ein Object der Anſchauung auch nur für die Reflexion beſtimmt wäre, ſondern vielmehr, wenn die poſitiven Categorieen dieſer Claſſe die höchſten für die Reflexion, oder die Sylleplis aller andern ſind, ſo ſind dagegen jene, (die negativen), das abſolut Entgegengeſetzte des Ganzen der Categorieen.

Da die Begriffe der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit durch den höchſten Reflexionsact entſtehen, ſo ſind ſie nothwendig auch diejenigen, mit welchen das ganze Gewölbe der theoretiſchen Philoſophie ſich ſchlieſst. Daſs aber dieſe Begriffe ſchon auf dem Uebergang der theoretiſchen in die practiſche Philoſophie ſtehen, werden die Leſer theils ſchon jetzt vorausſehen,

theils aber deutlicher noch erkennen, wenn wir nun das System der practischen Philosophie selbst aufstellen.

Allgemeine Anmerkung zur dritten Epoche.

Die letzte Untersuchung, welche die ganze theoretische Philosophie schliessen muss, ist ohne Zweifel die über den Unterschied zwischen Begriffen a priori, und a posteriori, welcher wohl schwerlich anders, als dadurch, dass man ihren Ursprung in der Intelligenz selbst aufzeigt, deutlich gemacht werden kann. Das Eigenthümliche des transscendentalen Idealismus, in Ansehung dieser Lehre, ist eben diess, dass er auch den sogenannten Begriffen a priori ihren Ursprung noch nachweisen kann, welches freylich nur dadurch möglich ist, dass er sich in eine jenseits des gemeinen Bewusstseyns liegende Region versetzt, anstatt dass eine auf das letztere sich einschränkende Philosophie diese Begriffe in der That nur als vorhanden, und gleichsam daliegend vorfinden kann, wodurch sie sich in die unauflöslichen Schwierigkeiten verwickelt, welche den Vertheidigern dieser Begriffe von jeher entgegengesetzt worden sind.

Dadurch, dass wir den Ursprung der sogenann-

ten Begriffe a priori jenseits des Bewusstseyns versetzen, wohin für uns auch der Ursprung der objectiven Welt fällt, behaupten wir mit derselben Evidenz, und dem gleichen Rechte, unsere Erkenntniss sey ursprünglich ganz und durchaus empirisch, und sie sey ganz und durchaus a priori.

Alle unsere Erkenntniss ist ursprünglich empirisch, ebendesswegen, weil uns Begriff und Object ungetrennt, und zugleich entstehen. Denn sollten wir ursprünglich eine Erkenntniss a priori haben, so müsste uns erst der Begriff des Objects, und dann demselben gemäss das Object selbst entstehen, welches allein eine wirkliche Einsicht in das Object a priori verstatten würde. Umgekehrt heisst alle diejenige Kenntniss empirisch, welche mir, wie z. B. durch ein physicalisches Experiment, dessen Erfolg ich nicht vorher wissen kann, ganz ohne mein Zuthun entsteht. Nun kommt uns aber alle Kenntniss der Objecte ursprünglich so von uns unabhängig, dass wir erst, nachdem es da ist, einen Begriff davon entwerfen, diesen Begriff aber nicht mittheilen können, als selbst wieder mittelst der völlig unwillkührlichen Anschauung. Alle Erkenntniss ist also ursprünglich rein empirisch.

Aber ebendesswegen, weil unsere ganze Erkenntniss ursprünglich ganz und durchaus empirisch ist, ist sie ganz und durchaus a priori. Denn wäre sie nicht ganz unsere Production, so würde uns entwe-

der unser ganzes Wissen von aufsen gegeben, was unmöglich ist, weil es in unserem Wissen sonst nichts Nothwendiges, und Allgemeingültiges gäbe; es bleibt also nichts übrig, als dafs uns einiges von aufsen, anderes aber aus uns selbst komme. Also kann unser Wissen nur dadurch ganz und durchaus empirisch seyn, dafs es ganz und durchaus aus uns selbst kommt, d. h. ganz und durchaus a priori ist.

Insofern nämlich das Ich alles aus sich producirt, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, sondern das ganze Eine und untheilbare Wissen a priori.

Aber insofern wir uns dieses Producirens nicht bewufst sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori. Dafs wir uns unserer Erkenntnifs als einer solchen, die a priori ist, bewufst werden, dazu gehört, dafs wir uns der Handlung des Producirens überhaupt, abgesondert vom Producirten, bewufst werden. Aber eben in dieser Operation geht uns, auf die im vorhergehenden abgeleitete Weise, alles Materielle, (alle Anschauung), vom Begriff verloren, und es kann nichts, als das rein Formelle zurückbleiben. Insofern giebt es allerdings Begriffe a priori für uns, und zwar rein formelle, aber diese Begriffe sind auch nur, insofern wir begreifen, insofern wir auf jene bestimmte Art

abſtrahiren, alſo nicht ohne unſer Zuthun, ſondern durch eine beſondere Richtung der Freyheit.

Es giebt alſo Begriffe a priori, ohne daſs es angebohrne Begriffe gäbe. Nicht Begriffe, ſondern unſere eigene Natur, und ihr ganzer Mechanismus iſt das uns Angebohrne. Dieſe Natur iſt eine beſtimmte, und handelt auf beſtimmte Art, aber völlig bewuſstlos, denn ſie iſt ſelbſt nichts anders, als dieſes Handeln; der Begriff dieſes Handelns iſt nicht in ihr, denn ſonſt müſste ſie urſprünglich etwas von dieſem Handeln verſchiedenes ſeyn, und wenn er in ſie kommt, ſo kommt er in ſie erſt durch ein neues Handeln, das jenes erſte ſich zum Object macht.

Es iſt aber mit jener urſprünglichen Identität des Handelns und des Seyns, welche wir im Begriff des Ichs denken, nicht nur die Vorſtellung von angebohrnen Begriffen, welche man durch die Entdeckung, daſs in allen Begriffen etwas thätiges ſey, ſchon längſt zu verlaſſen genöthigt war, ſondern auch die noch jetzt häufig vorgebrachte, von dem Daſeyn jener Begriffe als urſprünglicher Anlagen völlig unmöglich gemacht, da dieſelbe einzig auf der Vorſtellung des Ich's als eines beſondern, von ſeinem Handeln verſchiedenen Subſtrats gegründet iſt. Denn wer uns ſagt, daſs er ſich kein Handeln ohne Subſtrat zu denken vermöge, geſteht eben dadurch, daſs jenes vermeintliche Subſtrat

des Denkens ſelbſt ein bloſses Product ſeiner Einbildungskraft, alſo wiederum nur ſein eigenes Denken ſey, das er auf dieſe Art in's Unendliche zurück als ſelbſtſtändig vorauszuſetzen gezwungen iſt. Es iſt eine bloſse Täuſchung der Einbildungskraft, daſs, nachdem man einem Object die einzigen Prädicate, die es hat, hinweggenommen hat, noch etwas, man weiſs nicht was, von ihm zurück bleibe. So wird z. B. niemand ſagen, die Undurchdringlichkeit ſey der Materie eingepflanzt, denn die Undurchdringlichkeit iſt die Materie ſelbſt. Warum ſpricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt ſeyen, da dieſe Begriffe die Intelligenz ſelbſt ſind? — Die Ariſtoteliker verglichen die Seele mit einer unbeſchriebnen Tafel, auf welche die Züge der Auſsendinge erſt eingegraben würden. Aber, wenn die Seele keine unbeſchriebne Tafel iſt, iſt ſie denn deſswegen etwa eine beſchriebene?

Wenn die Begriffe a priori Anlagen in uns ſind, ſo haben wir den äuſsern Anſtoſs zur Entwicklung dieſer Anlagen obenein. Die Intelligenz iſt ein ruhendes Vermögen, auf welches die äuſsern Dinge gleichſam als Erregungsurſachen der Thätigkeit, oder als Reitze wirken. Allein die Intelligenz iſt kein ruhendes Vermögen, was erſt in Thätigkeit verſetzt würde, denn ſonſt müſste ſie noch etwas anderes, als Thätigkeit, müſste mit einem Product verbundene Thätigkeit ſeyn, unge-

fähr wie es der Organismus, eine schon potenzirte Anschauung der Intelligenz ist. Auch bleiben für jenes Unbekannte, von welchem der Anstoss ausgeht, nachdem man von ihm alle Begriffe a priori hinweggenommen hat, gar keine objectiven Prädicate zurück, man müsste also jenes X etwa in eine Intelligenz setzen, wie Mallebranche, der uns alles in Gott sehen lässt, oder der sinnreiche Berkeley, der das Licht ein Gespräch der Seele mit Gott nennt, welche Ideen aber für ein Zeitalter, das sie nicht einmal versteht, keiner Widerlegung bedürfen.

Wenn also unter Begriffen a priori gewisse ursprüngliche Anlagen des Ichs verstanden werden, so würde man immer noch den Gedanken, alle Begriffe durch äussere Impressionen entstehen zu lassen, mit Recht vorziehen, nicht etwa, als ob sich auch dabey etwas verständliches denken liesse, sondern weil alsdann wenigstens in unserer Erkenntniss Einheit und Ganzheit wäre. — Locke, der Hauptvertheidiger dieser Meinung, streitet gegen das Hirngespinnst von angebohrnen Begriffen, das er bey Leibnitz, welcher sehr weit davon entfernt war, voraussetzte, ohne zu merken, dass es gleich unverständlich ist, die Ideen in der Seele ursprünglich eingegraben seyn oder sie erst durch die Objecte eingraben zu lassen, noch fällt es ihm je bey, sich zu fragen, ob es wohl in diesem

Sinn nicht nur keine angeborne, sondern ob es überhaupt eine Idee in dem Sinne gebe, daſs sie ein Eindruck auf die Seele wäre, gleichviel wovon?

Alle diese Verwirrungen lösen sich durch den Einen Satz, daſs unsere Erkenntniſs ursprünglich ebensowenig a priori, als a posteriori ist, indem dieser ganze Unterschied blos und lediglich in Bezug auf das philosophische Bewuſstseyn gemacht wird. Aus demselben Grunde, weil nämlich die Erkenntniſs ursprünglich, d. h. in Ansehung des Objects der Philosophie, des Ichs, weder das Eine, noch das Andere ist, kann sie auch nicht das Eine zum Theil, und zum Theil das Andere seyn, welche Behauptung in der That alle Wahrheit, oder Objectivität der Erkenntniſs, a priori unmöglich macht. Denn nicht nur, daſs sie die Identität der Vorstellung, und des Gegenstandes völlig aufhebt, da Wirkung und Ursache niemals identisch seyn können, muſs sie entweder behaupten, daſs sich die Dinge nach jenen ursprünglichen Formen in uns gleichsam als ein gestaltloser Stoff bequemen, oder umgekehrt, daſs jene Formen sich nach den Dingen richten, wodurch sie alle Nothwendigkeit verlieren. Denn die dritte mögliche Voraussetzung, nach welcher die objective Welt, und die Intelligenz gleichsam zwey Uhren vorstellten, die ohne von einander zu wissen, und völlig von einander abgeschlossen, eben dadurch, daſs jede ihren regelmäſsigen Gang

fortgeht, unter einander übereinſtimmen, behauptet etwas völlig überflüſsiges, und fehlt gegen ein Hauptprincip aller Erklärung: was durch Eines erklärt werden kann, nicht durch mehreres zu erklären, davon nichts zu ſagen, daſs auch dieſe, ganz auſser den Vorſtellungen der Intelligenz liegende objective Welt doch, weil ſie Ausdruck von Begriffen iſt, nur wieder durch und für eine Intelligenz exiſtiren kann.

Vierter Hauptabſchnitt.

Syſtem der practiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

Es dünkt uns nicht unnöthig, die Leſer zum voraus zu erinnern, daſs, was wir hier aufzuſtellen gedenken, nicht etwa eine Moral-Philoſophie, ſondern vielmehr die transſcendentale Deduction der Denkbarkeit und der Erklärbarkeit der moraliſchen Begriffe überhaupt ſey; auch daſs wir dieſe Unterſuchung über das, was an der Moral-Philoſophie der Transſcendental-Philoſophie anheim fällt, in der gröſsten Allgemeinheit führen werden, dergeſtalt, daſs wir das Ganze auf wenige Hauptſätze und Probleme zurückführen, die Anwendung auf einzelne Probleme aber dem Leſer ſelbſt überlaſſen, der auf dieſe Art am leichteſten erfahren kann, ob er den transſcendentalen Idealismus nicht nur gefaſst, ſondern was die Hauptſache iſt, ob er dieſe Art der Philoſophie auch als Inſtrument der Unterſuchung zu gebrauchen gelernt habe.

A.

Erſter Satz. **Die abſolute Abſtraction,**

d. h. der Anfang des Bewuſstſeyns iſt nur erklärbar aus einem Selſtbeſtimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt.

Beweis. Was unter abſoluter Abſtraction verſtanden werde, wird als bekannt vorausgeſetzt. Es iſt die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objective abſolut ſich erhebt. Da dieſe Handlung eine abſolute iſt, ſo kann ſie durch keine der vorhergehenden Handlungen bedingt ſeyn, mit derſelben wird alſo der Zuſammenhang von Handlungen, in welchem jede folgende durch die vorhergehende nothwendig gemacht iſt, gleichſam abgebrochen, und es beginnt eine neue Reihe.

Eine Handlung folgt nicht aus einer vorhergehenden der Intelligenz, heiſst: ſie iſt nicht erklärbar aus der Intelligenz, inſofern ſie dieſe beſtimmte iſt, inſofern ſie auf beſtimmte Art handelt, und da ſie überhaupt erklärbar ſeyn muſs, ſo iſt ſie nur aus dem Abſoluten in der Intelligenz ſelbſt, aus dem letzten Princip alles Handelns in ihr erklärbar.

Eine Handlung iſt nur aus dem Letzten in der Intelligenz ſelbſt erklärbar, muſs (da das Letzte in der Intelligenz nichts anders als ihre urſprüngliche Duplicität iſt) ebenſoviel heiſsen, als: die Intelligenz muſs ſich ſelbſt zu dieſer Handlung beſtim-

men. Die Handlung ist alſo allerdings erklärbar, nur nicht aus einem Beſtimmtſeyn der Intelligenz, ſondern aus einem unmittelbaren Selbſtbeſtimmen.

Aber eine Handlung, wodurch die Intelligenz ſich ſelbſt beſtimmt, iſt ein Handeln auf ſich ſelbſt. Alſo iſt die abſolute Abſtraction nur erklärbar aus einem ſolchen Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt, und da die abſolute Abſtraction der Anfang alles Bewuſstſeyns in der Zeit iſt, ſo iſt auch der erſte Anfang des Bewuſstſeyns nur aus einem ſolchen erklärbar, welches zu beweiſen war.

Folgeſätze.

1) Jenes Selbſtbeſtimmen der Intelligenz heiſst Wollen in der allgemeinſten Bedeutung des Worts. Daſs in jedem Wollen ein Selbſtbeſtimmen ſey, daſs es wenigſtens als ein ſolches erſcheine, kann ſich jeder durch innere Anſchauung ſelbſt beweiſen; ob dieſe Erſcheinung wahr, oder täuſchend, geht uns hier nichts an. Auch iſt nicht etwa von einem beſtimmten Wollen, in welchem ſchon der Begriff eines Objects vorkäme, ſondern vom transſcendentalen Selbſtbeſtimmen, vom urſprünglichen Freyheitsact die Rede. Was aber jene Selbſtbeſtimmung ſey, kann man niemand erklären, der es nicht aus eigner Anſchauung weiſs.

2) Wenn jene Selbſtbeſtimmung das urſprüngliche Wollen iſt, ſo folgt, daſs die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens ſich ſelbſt Object werde.

Der Willensact iſt alſo die vollkommne Auflöſung unſeres Problems, wie die Intelligenz ſich als anſchauend erkenne. Die theoretiſche Philoſophie wurde durch drey Hauptacte vollendet. Im erſten, dem noch bewuſstloſen Act des Selbſtbewustſeyns war das Ich Subject-Object, ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn. Im zweyten, dem Act der Empfindung, wurde ihm nur ſeine objective Thätigkeit zum Object. Im dritten, dem der productiven Anſchauung, wurde es ſich als empfindend, d. h. als Subject zum Object. So lange das Ich nur producirend iſt, iſt es nie als Ich objectiv, eben weil das anſchauende immer auf etwas anders, als ſich, geht, und als das, wofür alles andere objectiv iſt, ſelbſt nicht objectiv wird; deſswegen konnten wir durch die ganze Epoche der Production hindurch nie dahin gelangen, daſs das Producirende, Anſchauende ſich als ſolches zum Object wurde; nur die productive Anſchauung konnte potenzirt werden (z. B. durch die Organiſation), nicht aber die Selbſtanſchauung des Ichs ſelbſt. Erſt im Wollen wird auch dieſe zur höhern Potenz erhoben, denn durch daſſelbe wird das Ich als das Ganze, was es iſt, d. h. als Subject und Object zugleich, oder als Producirendes ſich

zum Object. Dieses Producirende löst sich von dem blos idealen Ich gleichsam ab, und kann jetzt nie wieder ideell werden, sondern ist das ewig, und absolut Objective für das Ich selbst.

3) Da das Ich durch den Act der Selbstbestimmung sich als Ich zum Object wird, so fragt sich noch, wie dieser Act sich zu jenem ursprünglichen des Selbstbewusstseyns, welcher gleichfalls ein Selbstbestimmen ist, durch welchen aber nicht dasselbe geschieht, sich verhalten möge?

Es ist uns durch das Bisherige schon ein Unterscheidungsmerkmal beyder gegeben. In jenem ersten Act war nur der einfache Gegensatz zwischen Bestimmendem und Bestimmtem, welcher gleich war dem Gegensatz zwischen Anschauendem und Angeschautem. Im gegenwärtigen Act ist nicht dieser einfache Gegensatz, sondern dem Bestimmenden und dem Bestimmten gemeinschaftlich steht ein Anschauendes gegenüber, und beyde zusammen, Angeschautes und Anschauendes des ersten Acts, sind hier das Angeschaute.

Der Grund dieses Unterschieds war folgender. In jenem ersten Act wurde das Ich überhaupt erst, denn es ist nichts anders, als das sich selbst Object werdende; also war im Ich noch keine ideelle Thätigkeit, welche zugleich reflectiren konnte auf das Entstehende. In dem gegenwärtigen Act ist

das Ich schon, und es ist nur davon die Rede, dass es sich als das, was es schon ist, zum Object werde. Dieser zweyte Act der Selbstbestimmung ist also zwar objectiv angesehen in der That ganz dasselbe, was jener erste und ursprüngliche ist, nur mit dem Unterschiede, dass in dem gegenwärtigen das Ganze des ersten dem Ich zum Object wird, anstatt dass im ersten selbst nur das Objective darinn ihm zum Object wurde.

Es ist hier ohne Zweifel der schicklichste Ort, zugleich auf die oft wiederholte Frage Rücksicht zu nehmen, durch welches gemeinschaftliche Princip theoretische und practische Philosophie zusammenhangen?

Es ist die Autonomie, welche insgemein nur an die Spitze der practischen Philosophie gestellt wird, und welche zum Princip der ganzen Philosophie erweitert, in ihrer Ausführung transscendentaler Idealismus ist. Der Unterschied zwischen der ursprünglichen Autonomie, und derjenigen, von welcher in der practischen Philosophie die Rede ist, ist nur folgender: vermöge jener ist das Ich absolut sich selbst bestimmend, aber ohne es für sich selbst zu seyn, das Ich giebt sich zugleich das Gesetz, und realisirt es in Einer und derselben Handlung, wesshalb es auch nicht sich selbst als gesetzgebendes unterscheidet, sondern die Gesetze nur in seinen Producten, wie in einem Spiegel, erblickt; dage-

gen ist das Ich in der practischen Philosophie als ideell entgegengesetzt nicht dem reellen, sondern dem zugleich ideellen und reellen, ebendeſswegen aber nicht mehr ideell, sondern *idealisirend*. Aber aus demselben Grunde, weil dem zugleich ideellen und reellen, d. h. producirenden Ich ein idealisirendes entgegengesetzt ist, ist das erstere in der practischen Philosophie nicht mehr anschauend, d. h. *bewuſstlos*, sondern mit Bewuſstseyn producirend, d. h. *realisirend*.

Die practische Philosophie beruht sonach ganz auf der Duplicität des idealisirenden (Ideale entwerfenden) und des realisirenden Ichs. Das Realisiren nun ist doch wohl auch ein Produciren, also dasselbe, was in der theoretischen Philosophie das Anschauen ist, nur mit dem Unterschied, daſs das Ich hier mit Bewuſstseyn producirt, so wie hinwiederum in der theoretischen Philosophie das Ich auch idealisirend ist, nur daſs hier Begriff und That, Entwerfen und Realisiren Eins und dasselbe ist.

Es lassen sich aus diesem Gegensatz zwischen theoretischer und practischer Philosophie sogleich mehrere wichtige Schlüſse ziehen, von welchen wir hier nur die hauptsächlichsten angeben.

a) In der theoretischen Philosophie, d. h. jenseits des Bewuſstseyns entsteht mir das Object gerade so, wie es mir in der practischen, d. h. diesseits

des Bewufstseyns entsteht. Der Unterschied des Anschauens und des freyen Handelns ist nur der, dass das Ich im letztern für sich selbst producirend ist. Das Anschauende ist wie immer, wenn es blos das Ich zum Object hat, blos ideell, das Angeschaute ist das ganze Ich, d. h. das zugleich ideelle und reelle. Dasselbe was in uns handelt, wenn wir frey handeln, ist dasselbe, was in uns anschaut, oder, die anschauende und practische Thätigkeit ist Eine, das merkwürdigste Resultat des transscendentalen Idealismus, das über die Natur des Anschauens, wie des Handelns die gröfsten Aufschlüfse giebt.

b) Der absolute Act der Selbstbestimmung wurde postulirt, um zu erklären, wie die Intelligenz für sich selbst anschauend werde. Nach der öfters wiederholten Erfahrung, die wir hierüber gemacht haben, kann es uns nicht befremdend seyn, wenn wir uns auch durch diesen Act etwas ganz anders entstehen sehen, als wir beabsichtigten. Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, ihres Handelns als solchen bewufst zu werden, fortwährend mislingen. Dasselbe ist auch hier der Fall. Aber eben nur auf diesem Mislingen, eben nur darauf, dafs der Intelligenz, indem sie sich selbst als producirend anschaut, zugleich das vollständige Bewufstseyn entsteht, beruht es, dafs die Welt für sie wirklich objectiv wird. Denn eben dadurch, dafs die Intel-

ligenz ſich als producirend anſchaut, trennt ſich das blos ideelle Ich von demjenigen, welches ideell und reell zugleich, alſo jetzt ganz objectiv und vom blos ideellen völlig unabhängig iſt. In derſelben Anſchauung wird die Intelligenz producirend mit Bewuſstſeyn, aber ſie ſollte ſich ihrer ſelbſt als bewuſstlos producirend bewuſst werden. Dieſs iſt unmöglich, und nur darum erſcheint ihr die Welt als wirklich objectiv, d. h. ohne ihr Zuthun vorhanden. Die Intelligenz wird jetzt nicht aufhören zu produciren, aber ſie producirt mit Bewuſstſeyn, es beginnt hier alſo eine ganz neue Welt, welche von dieſem Punct aus in's Unendliche gehen wird. Die erſte Welt, wenn es erlaubt iſt ſo ſich auszudrücken, d. h. die durch das bewuſstloſe Produciren entſtandene, fällt jetzt mit ihrem Urſprung hinter das Bewuſstſeyn gleichſam. Die Intelligenz wird alſo auch nie unmittelbar einſehen können, daſs ſie jene Welt gerade ebenſo aus ſich producirt, wie dieſe zweyte, deren Hervorbringung mit dem Bewuſstſeyn beginnt. Ebenſo, wie aus dem urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns eine ganze Natur ſich entwickelte, wird aus dem zweyten, oder dem der freyen Selbſtbeſtimmung eine zweyte Natur hervorgehen, welche abzuleiten, der ganze Gegenſtand der folgenden Unterſuchung iſt.

Wir haben bis jetzt nur auf die Identität des Acts der Selbſtbeſtimmung mit dem urſprünglichen des Selbſtbewuſstſeyns, und nur auf das Eine Un-

terſchcidungsmerkmal beyder reflectirt, daſs dieſer bewuſstlos, jener bewuſst iſt, allein es iſt noch ein anderes ſehr wichtiges übrig, auf welches ferner Rückſicht genommen werden muſs, nämlich daſs jener urſprüngliche Act des Selbſtbewuſstſeyns auſſerhalb aller Zeit fällt, anſtatt daſs dieſer, welcher nicht den transſcendentalen, ſondern den empiriſchen Anfang des Bewuſstſeyns macht, nothwendig in einen beſtimmten Moment des Bewuſstſeyns fällt.

Nun iſt aber jede Handlung der Intelligenz, die für ſie in einen beſtimmten Moment der Zeit fällt, dem urſprünglichen Mechanismus des Denkens zufolge eine nothwendig zu erklärende Handlung. Es iſt aber zugleich unläugbar, daſs die Handlung des Selbſtbeſtimmens, von welcher hier die Rede iſt, aus keiner in der Intelligenz vorhergehenden erklärbar iſt; denn wir wurden zwar auf ſie getrieben als Erklärungsgrund, d. h. ideell, nicht aber reell, oder ſo, daſs ſie aus einer vorhergehenden Handlung nothwendig erfolgte. — Ueberhaupt, um dieſs im Vorbeygehen zu erinnern, ſo lange wir die Intelligenz in ihrem Produciren verfolgten, war jede folgende Handlung durch die vorhergehende bedingt, ſobald wir jene Sphäre verlieſsen, kehrte ſich die Ordnung völlig um, wir muſsten vom Bedingten auf die Bedingung ſchlieſsen, es war alſo unvermeidlich, daſs wir uns zuletzt auf etwas Unbedingtes, d. h. Unerklärbares

getrieben sahen. Aber diess kann nicht seyn, den eigenen Denkgesetzen der Intelligenz zufolge, und so gewiss als jene Handlung in einen bestimmten Moment der Zeit fällt.

Der Widerspruch ist der, dass die Handlung erklärbar und unerklärbar zugleich seyn soll. Für diesen Widerspruch muss ein vermittelnder Begriff gefunden werden, ein Begriff, der uns bis jetzt in der Sphäre unsers Wissens überhaupt nicht vorgekommen ist. Wir verfahren auch bey der Auflösung dieses Problems, wie wir bey der Auflösung anderer Probleme verfahren sind, nämlich so, dass wir die Aufgabe immer näher und näher bestimmen, bis die einzig mögliche Auflösung übrig bleibt.

Eine Handlung der Intelligenz ist unerklärbar, heisst: sie ist aus keinem vorhergehenden Handeln, und da wir jetzt kein anders Handeln kennen, als das Produciren: sie ist nicht aus einem vorhergehenden Produciren der Intelligenz erklärbar. Der Satz: die Handlung ist unerklärbar aus einem Produciren, sagt nicht: die Handlung ist absolut unerklärbar. Allein da in der Intelligenz überhaupt nichts ist, als was sie producirt, so kann auch jenes Etwas, wenn es nicht ein Produciren ist, nicht in ihr seyn, denn in ihr muss es doch seyn, da eine Handlung in ihr daraus erklärt werden soll. Die Handlung soll also erklärbar seyn aus Etwas, das

ein Produciren, und doch auch kein Produciren der Intelligenz iſt.

Dieſer Widerſpruch iſt auf keine andere Art, als auf folgende, zu vermitteln: Jenes Etwas, was den Grund der freyen Selbſtbeſtimmung enthält, muſs ein Produciren der Intelligenz ſeyn, die negative Bedingung dieſes Producirens aber auſſer ihr liegen, jenes, weil in die Intelligenz nichts kommt als durch ihr eigenes Handeln, dieſes, weil jene Handlung aus der Intelligenz ſelbſt an und für ſich nicht erklärbar ſeyn ſoll. Hinwiederum muſs die negative Bedingung dieſes Etwas auſſer der Intelligenz eine Beſtimmung in der Intelligenz ſelbſt, ohne Zweifel eine negative, und da die Intelligenz nur ein Handeln iſt, ein Nichthandeln der Intelligenz ſeyn.

Iſt jenes Etwas bedingt durch ein Nichthandeln, und zwar durch ein beſtimmtes Nichthandeln der Intelligenz, ſo iſt es etwas, was durch ein Handeln der letztern ausgeſchloſſen, und unmöglich gemacht werden kann, alſo ſelbſt ein Handeln, und zwar ein beſtimmtes. Die Intelligenz ſoll alſo ein Handeln als erfolgend anſchauen, und wie alles übrige anſchauen vermöge eines Producirens in ihr, es ſoll alſo keine unmittelbare Einwirkung auf die Intelligenz geſchehen, es ſoll keine poſitive Bedingung ihres Anſchauens auſſer ihr liegen, ſie ſoll nach wie vor ganz in ſich ſelbſt beſchloſſen ſeyn;

gleichwohl ſoll ſie hinwiederum nicht Urſache jenes Handelns ſeyn, ſondern nur die negative Bedingung davon enthalten, es ſoll alſo inſofern ganz unabhängig von ihr erfolgen. Mit Einem Wort, jenes Handeln ſoll nicht directer Grund eines Producirens in der Intelligenz, aber auch umgekehrt die Intelligenz nicht directer Grund jenes Handelns ſeyn, gleichwohl ſoll die Vorſtellung eines ſolchen Handelns, als eines von ihr unabhängigen, in der Intelligenz, und das Handeln ſelbſt auſſer ihr ſo coëxiſtiren, als ob Eines durch das andere beſtimmt wäre.

Ein ſolches Verhältniſs iſt nur denkbar durch eine präſtabilirte Harmonie. Das Handeln auſſer der Intelligenz erfolgt ganz aus ſich ſelbſt, ſie enthält nur die negative Bedingung deſſelben, d. h. hätte ſie auf beſtimmte Art gehandelt, ſo wäre dieſes Handeln nicht erfolgt, aber durch ihr bloſſes Nichthandeln wird ſie doch nicht directer, oder poſitiver Grund jenes Handelns, denn dadurch allein, daſs ſie nicht handelt, würde jene Handlung noch nicht erfolgen, wenn nicht noch etwas auſſer der Intelligenz wäre, was den Grund jenes Handelns enthielte. Umgekehrt die Vorſtellung oder der Begriff jenes Handelns kommt in die Intelligenz ganz aus ihr ſelbſt, als ob nichts auſſer ihr wäre, und könnte doch nicht in ihr ſeyn, wenn jenes Handeln nicht wirklich und unabhängig von ihr erfolgte, alſo iſt auch dieſes Handeln wieder nur

indirecter Grund einer Vorſtellung in der Intelligenz. Dieſe indirecte Wechſelwirkung iſt das, was wir unter präſtabilirter Harmonie verſtehen.

Aber eine ſolche iſt nur denkbar zwiſchen Subjecten von gleicher Realität, alſo müſste jenes Handeln ausgehen von einem Subject, welchem ganz dieſelbe Realität zukäme, wie der Intelligenz ſelbſt, d. h. es müſste ausgehen von einer Intelligenz auſſer ihr, und ſo ſehen wir uns durch den obenbemerkten Widerſpruch auf einen neuen Satz geführt.

Zweiter Satz. Der Act der Selbſtbeſtimmung, oder das freye Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt iſt nur erklärbar aus dem beſtimmten Handeln einer Intelligenz auſſer ihr.

Beweis. Dieſer iſt in der eben vorgetragenen Deduction enthalten, und beruht allein auf den zwey Sätzen, daſs die Selbſtbeſtimmung zugleich erklärbar ſeyn muſs, und unerklärbar aus einem Produciren der Intelligenz. Anſtatt uns alſo länger bey dem Beweiſe zu verweilen, gehen wir ſogleich zu den Problemen über, welche wir aus dieſem Lehrſatz, und aus dem für ihn geführten Beweis hervorgehen ſehen.

Vorerſt alſo ſehen wir allerdings, daſs ein beſtimmtes Handeln einer Intelligenz auſser uns

nothwendige Bedingung des Acts der Selbſtbeſtimmung, und dadurch des Bewuſstſeyns iſt, nicht aber wie, und auf welche Art ein ſolches Handeln auſser uns auch nur indirecter Grund einer freyen Selbſtbeſtimmung in uns ſeyn könne?

Zweytens. Wir ſehen nicht ein, wie auf die Intelligenz irgend eine Einwirkung von auſsen überhaupt geſchehe, alſo auch nicht, wie die Einwirkung einer andern Intelligenz auf ſie möglich ſey. Dieſer Schwierigkeit iſt nun zwar durch unſere Deduction ſchon begegnet, indem wir ein Handeln auſser der Intelligenz nur als indirecten Grund eines Handelns in ihr deducirt haben. Aber wie läſst ſich denn nun jenes indirecte Verhältniſs, oder eine ſolche vorherbeſtimmte Harmonie zwiſchen verſchiedenen Intelligenzen ſelbſt denken?

Drittens. Wenn dieſe vorherbeſtimmte Harmonie etwa dadurch erklärt werden ſollte, daſs durch ein beſtimmtes Nichthandeln in mir für mich nothwendig ein beſtimmtes Handeln einer Intelligenz auſser mir geſetzt wäre, ſo iſt zu erwarten, daſs das letztere, da es an eine zufällige Bedingung (mein Nichthandeln) geknüpft iſt, ein freyes, daſs alſo auch dieſes Nichthandeln von freyer Art ſeyn werde. Nun ſoll aber das letztere Bedingung eines Handelns ſeyn, wodurch mir das Bewuſstſeyn, und

mit ihm die Freyheit erſt entſteht; wie läſst ſich ein freyes Nichthandeln vor der Freyheit denken?

Dieſe drey Probleme müſsen vor allem aufgelöst werden, ehe wir in unſrer Unterſuchung weiter gehen können.

Auflöſung des erſten Problems. Durch den Act der Selbſtbeſtimmung ſoll ich mir ſelbſt entſtehen als Ich, d. h. als Subject-Object. Ferner, jener Act ſoll ein freyer ſeyn; daſs ich mich ſelbſt beſtimme, davon ſoll der Grund einzig und allein in mir ſelbſt liegen. Iſt jene Handlung eine freye Handlung, ſo muſs ich gewollt haben, was mir durch dieſe Handlung entſteht, und es muſs mir nur entſtehen, weil ich es gewollt habe. Nun iſt aber das, was mir durch dieſe Handlung entſteht, das Wollen ſelbſt, (denn das Ich iſt ein urſprüngliches Wollen). Ich muſs alſo das Wollen ſchon gewollt haben, ehe ich frey handeln kann, und gleichwohl entſteht mir der Begriff des Wollens, mit dem des Ichs, erſt durch jene Handlung.

Dieſer offenbare Cirkel iſt nur dann aufzulöſen, wenn mir das Wollen vor dem Wollen zum Object werden kann. Dieſs iſt unmöglich durch mich ſelbſt, alſo müſste es eben jener Begriff des Wollens ſeyn, der mir durch das Handeln einer Intelligenz entſtünde.

Es kann also nur ein solches Handeln ausser der Intelligenz indirecter Grund der Selbstbestimmung für sie werden, durch welches ihr der Begriff des Wollens entsteht, und die Aufgabe verwandelt sich jetzt in diese, durch welches Handeln ihr denn der Begriff des Wollens entstehen könne?

Es kann nicht ein Handeln seyn, wodurch ihr der Begriff eines wirklichen Objects entsteht, denn dadurch würde sie auf den Punct zurückkehren, den sie eben verlassen sollte. Es muss also der Begriff von einem möglichen Object seyn, d. h. von etwas, das jetzt nicht ist, aber im folgenden Momente seyn kann. Aber auch dadurch entsteht noch nicht der Begriff des Wollens. Es muss der Begriff eines Objects seyn, das nur seyn kann, wenn es die Intelligenz realisirt. Nur durch den Begriff eines solchen Objects kann sich im Ich für das Ich selbst trennen, was im Wollen sich trennt; denn insofern dem Ich der Begriff eines Objects entsteht, ist es blos ideell, insofern ihm dieser Begriff als Begriff eines durch sein Handeln zu realisirenden Objects entsteht, wird es für sich selbst ideell und reell zugleich. Also kann es wenigstens durch diesen Begriff sich als Intelligenz zum Object werden. Aber es kann auch nur. Dass es sich wirklich so erscheine, dazu gehört, dass es den gegenwärtigen Moment, (den der ideellen Begräntztheit) entgegensetze dem folgenden (producirenden,) und beyde auf einander beziehe. Hierzu genöthigt werden

kann das Ich nur dadurch, daſs jenes Handeln eine Forderung iſt, das Object zu realiſiren. Nur durch den Begriff des Sollens entſteht die Entgegenſetzung zwiſchen dem ideellen und producirenden Ich. Ob nun die Handlung, wodurch das Geforderte realiſirt wird, wirklich erfolge, iſt ungewiſs, denn die Bedingung der Handlung, welche gegeben iſt, (der Begriff des Wollens), iſt Bedingung derſelben, als einer freyen Handlung, die Bedingung kann aber nicht dem Bedingten widerſprechen, ſo daſs jene geſetzt die Handlung nothwendig wäre. Das Wollen ſelbſt bleibt immer frey, und muſs frey bleiben, wenn es nicht aufhören ſoll, ein Wollen zu ſeyn. Nur die Bedingung der Möglichkeit des Wollens muſs in dem Ich ohne ſein Zuthun hervorgebracht werden. Und ſo ſehen wir denn zugleich vollſtändig den Widerſpruch aufgelöst, daſs dieſelbe Handlung der Intelligenz erklärbar und unerklärbar zugleich ſeyn ſoll. Der Mittelbegriff für dieſen Widerſpruch iſt der Begriff einer Forderung, weil durch die Forderung die Handlung *erklärt* wird, *wenn ſie geſchieht*, ohne daſs ſie deſswegen geſchehen *müſste*. Sie kann erfolgen, ſobald dem Ich der Begriff des Wollens entſteht, oder ſobald es, ſich ſelbſt reflectirt, ſich im Spiegel einer andern Intelligenz erblickt, aber ſie muſs nicht erfolgen.

Wir können uns nicht ſogleich auf die weiteren Folgeſätze, welche aus dieſer Auflöſung unſers Problems ſich ergeben, einlaſſen, da wir vor allem die

Frage beantworten müſsen, wie denn jene Forderung einer Intelligenz auſser ihm an das Ich gelangen könne, welche Frage allgemeiner ausgedrückt ebenſoviel heiſst, als: wie denn überhaupt Intelligenzen auf einander einwirken können?

Auflöſung des zweyten Problems. Wir unterſuchen jene Frage erſt ganz allgemein und ohne Bezug auf den beſondern jetzt vorliegenden Fall, auf welchen ſich die Anwendung leicht, und von ſelbſt machen läſst.

Daſs eine unmittelbare Einwirkung von Intelligenzen nach Principien des transſcendentalen Idealismus unmöglich ſey, bedarf keines Beweiſes, auch hat noch keine andere Philoſophie eine ſolche begreiflich gemacht. Es bleibt alſo ſchon darum nichts übrig, als eine indirecte Einwirkung zwiſchen verſchiedenen Intelligenzen anzunehmen, und es iſt hier nur von den Bedingungen der Möglichkeit einer ſolchen die Rede.

Vorerſt alſo wird zwiſchen Intelligenzen, die auf einander durch Freyheit einwirken ſollen, eine präſtabilirte Harmonie ſeyn müſsen in Anſehung der gemeinſchaftlichen Welt, die ſie vorſtellen. Denn da alle Beſtimmtheit in die Intelligenz nur durch die Beſtimmtheit ihrer Vorſtellungen kommt, ſo würden Intelligenzen, die eine ganz verſchiedene Welt anſchauten, ſchlechterdings nichts unter ſich

gemein, und keinen Berührungspunct haben, in welchem sie zusammentreffen könnten. Da ich den Begriff der Intelligenz nur aus mir selbst nehme, so muss eine Intelligenz, welche ich als eine solche anerkennen soll, unter denselben Bedingungen der Weltanschauung mit mir stehen, und weil der Unterschied zwischen ihr und mir nur durch die beyderseitige Individualität gemacht wird, so muss das, was übrig bleibt, wenn ich die Bestimmtheit dieser Individualität hinwegnehme, uns beyden gemein seyn, d. h. wir müssen uns gleich seyn in Ansehung der ersten, der zweyten, und selbst der dritten Beschränktheit, die Bestimmtheit der letztern hinweggedacht.

Wenn nun aber die Intelligenz alles Objective aus sich selbst hervorbringt, und es kein gemeinschaftliches Urbild der Vorstellungen giebt, das wir ausser uns anschauen, so ist die Uebereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen sowohl in Ansehung des Ganzen der objectiven Welt, als auch in Ansehung der einzelnen Dinge und Veränderungen in demselben Raum, und derselben Zeit, welche Uebereinstimmung allein uns zwingt, unsern Vorstellungen objective Wahrheit zuzugestehen, schlechterdings nur aus unserer gemeinschaftlichen Natur, oder aus der Identität unserer primitiven sowohl, als unserer abgeleiteten Beschränktheit zu erklären. Denn gleichwie für die einzelne Intelligenz mit der ursprünglichen Beschränktheit

alles prädeterminirt ist, was in die Sphäre ihrer Vorstellungen kommen mag, ebenso auch durch die Einheit jener Beschränktheit die durchgängige Uebereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen. Diese gemeinschaftliche Anschauung ist die Grundlage, und gleichsam der Boden, auf welchem alle Wechselwirkung zwischen Intelligenzen geschieht, ein Substrat, auf welches sie eben deſswegen beständig zurückkommen, sobald sie sich über das, was nicht unmittelbar durch die Anschauung bestimmt ist, in Disharmonie finden. — Nur daſs die Erklärung hier nicht weiter zu gehen sich vermesse, etwa auf ein absolutes Princip, was gleichsam als der gemeinschaftliche Focus der Intelligenzen, oder als Schöpfer und gleichförmiger Einrichter derselben, (welches für uns völlig unverständliche Begriffe sind), den gemeinschaftlichen Grund ihrer Uebereinstimmung in objectiven Vorstellungen enthalte. Sondern, so gewiſs als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewuſstseyns, die wir abgeleitet haben, so gewiſs sind auch andere Intelligenzen mit den gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewuſstseyns der ersten, und umgekehrt.

Nun können aber verschiedene Intelligenzen nur die erste und zweyte Beschränktheit, die dritte aber nur überhaupt gemein haben, denn die dritte ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz

ein bestimmtes Individuum ist. Also scheint es, daſs eben durch diese dritte Beschränktheit, insofern dieselbe eine bestimmte ist, alle Gemeinschaft zwischen Intelligenzen aufgehoben sey. Allein es kann eben durch diese Beschränktheit der Individualität wieder eine prästabilirte Harmonie bedingt seyn, wenn wir dieselbe nur als die entgegengesetzte der vorhergehenden annehmen. Denn wenn durch diese, welche in Ansehung ihrer objectiven Vorstellungen stattfindet, etwas Gemeinschaftliches in ihnen gesetzt wird, so wird dagegen, vermöge der dritten Beschränktheit, in jedes Individuum etwas gesetzt, was eben dadurch von allen andern negirt wird, und was eben deſswegen die andern nicht als ihr Handeln, also nur als nichtihres, d. h. als das Handeln einer Intelligenz auſser ihnen anschauen können.

Es wird also behauptet: unmittelbar durch die individuelle Beschränktheit jeder Intelligenz, unmittelbar durch die Negation einer gewissen Thätigkeit in ihr sey diese Thätigkeit für sie gesetzt als Thätigkeit einer Intelligenz auſser ihr, welches also eine prästabilirte Harmonie n e g a t i v e r Art ist.

Um eine solche zu beweisen, müſsen also zwey Sätze bewiesen werden,

1) daſs ich, was nicht m e i n e Thätigkeit ist, blos deſswegen, weil es nicht die meinige ist, und

ohne daſs es einer directen Einwirkung von auſsen auf mich bedürfte, anſchauen muſs als Thätigkeit einer Intelligenz auſser mir;

2) daſs unmittelbar durch das Setzen meiner Individualität ohne weitere Beſchränktheit von auſsen eine Negation von Thätigkeit in mich geſetzt ſey.

Was nun den erſten Satz betrifft, ſo iſt zu bemerken, daſs nur von bewuſsten oder freyen Handlungen die Rede iſt; nun iſt die Intelligenz in ihrer Freyheit allerdings eingeſchränkt durch die objective Welt, wie im Allgemeinen ſchon im Vorhergehenden bewieſen iſt, aber ſie iſt innerhalb dieſer Eingeſchränktheit wieder uneingeſchränkt, ſo daſs ſich ihre Thätigkeit z. B. auf jedes beliebige Object richten kann; nun ſetze man, ſie fange an zu handeln, ſo wird ſich ihre Thätigkeit nothwendig auf ein beſtimmtes Object richten müſsen, ſo, daſs ſie alle andere Objecte frey, und gleichſam unberührt läſst: nun iſt aber nicht zu begreifen, wie ſich ihre urſprünglich völlig unbeſtimmte Thätigkeit auf dieſe Weiſe beſchränken werde, wenn ihr nicht etwa die Richtung auf die übrigen unmöglich gemacht iſt, welches, ſoviel wir bis jetzt einſehen, nur durch Intelligenzen auſser ihr möglich iſt. Es iſt alſo Bedingung des Selbſtbewuſstſeyns, daſs ich eine Thätigkeit von Intelligenzen auſser mir überhaupt anſchaue, (denn bis jetzt iſt die Unterſuchung noch

völlig allgemein), weil es Bedingung des Selbſtbewuſstſeyns iſt, daſs meine Thätigkeit ſich auf ein beſtimmtes Object richte. Aber eben dieſe Richtung meiner Thätigkeit iſt etwas, was durch die Syntheſis meiner Individualität ſchon geſetzt, und prädeterminirt iſt. Alſo ſind auch durch dieſelbe Syntheſis ſchon andere Intelligenzen, durch welche ich mich in meinem freyen Handeln eingeſchränkt anſchaue, alſo auch beſtimmte Handlungen dieſer Intelligenzen, für mich geſetzt, ohne daſs es noch einer beſondern Einwirkung derſelben auf mich bedürfte.

Wir unterlaſſen es, die Anwendung dieſer Auflöſung auf einzelne Fälle zu zeigen, oder Einwürfen, die wir vorausſehen können, ſogleich zu begegnen, um vorerſt nur die Auflöſung ſelbſt durch Beyſpiele deutlicher zu machen.

Zur Erläuterung alſo folgendes. — Unter den urſprünglichen Trieben der Intelligenz iſt auch ein Trieb nach Erkenntniſs, und Erkenntniſs iſt eins der Objecte, worauf ſich ihre Thätigkeit richten kann. Man ſetze, dieſs geſchehe, welches freylich nur geſchehen wird, wenn die unmittelbaren Objecte der Thätigkeit alle ſchon präoccupirt ſind, ſo iſt ihre Thätigkeit ebendadurch ſchon eingeſchränkt; aber jenes Object iſt in ſich wieder unendlich, ſie wird alſo auch hier wieder beſchränkt werden müſſen: man ſetze alſo, ſie richte ihre Thätigkeit auf ein beſtimmtes Object des Wiſſens, ſo wird ſie die

Wissenschaft dieses Objects entweder erfinden, oder lernen, d. h. sie wird zu dieser Art des Wissens durch fremde Einwirkung gelangen. Wodurch ist nun hier diese fremde Einwirkung gesetzt? Blos durch eine Negation in ihr selbst, denn entweder ist sie vermöge ihrer individuellen Beschränktheit überhaupt unfähig, zu erfinden, oder die Erfindung ist schon gemacht, so ist auch diess wieder durch die Synthesis ihrer Individualität gesetzt, zu welcher es auch gehört, dass sie erst in diesem bestimmten Zeitalter angefangen hat, zu seyn. Also ist sie der fremden Einwirkung überhaupt nur durch Negationen ihrer eigenen Thätigkeit hingegeben, und gleichsam geöffnet.

Es entsteht nun aber die neue Frage, die wichtigste dieser Untersuchung: wie denn durch die blosse Negation etwas Positives gesetzt seyn könne, so, dass ich was nicht meine Thätigkeit ist blos desswegen, weil es nicht die menige ist, anschauen muss, als Thätigkeit einer Intelligenz ausser mir? Die Antwort ist folgende: um überhaupt zu wollen, muss ich etwas Bestimmtes wollen, nun könnte ich aber nie etwas Bestimmtes wollen, wenn ich alles wollen könnte, also muss mir durch die unwillkührliche Anschauung schon unmöglich gemacht seyn, alles zu wollen, welches aber undenkbar ist, wenn nicht mit meiner Individualität, also mit meiner Selbstanschauung, insofern sie eine durchgängig bestimmte ist, bereits Gräntzpuncte meiner

freyen Thätigkeit gesetzt sind, welche nun nicht selbstlose Objecte, sondern nur andere freye Thätigkeiten, d. h. Handlungen von Intelligenzen ausser mir seyn können.

Wenn also der Sinn der Frage dieser ist: warum denn das, was durch mich nicht geschieht, überhaupt geschehen müsse, (welches allerdings der Sinn unserer Behauptung ist, indem wir nämlich unmittelbar durch die Negation einer bestimmten Thätigkeit in der Einen Intelligenz, dieselbe positiv in die andere gesetzt seyn lassen), so antworten wir: weil das Reich der Möglichkeit unendlich ist, so muss auch alles, was unter bestimmten Umständen nur überhaupt durch Freyheit möglich ist, wirklich seyn, wenn auch nur Eine Intelligenz in ihrem freyen Handeln realiter beschränkt seyn soll, und zwar wirklich durch Intelligenzen ausser ihr, so dass für sie nur das Eine bestimmte Object übrig bleibt, auf welches sie ihre Thätigkeit richtet.

Wenn aber etwa von völlig absichtslosen Handlungen ein Einwurf hergenommen würde, so entgegnen wir dadurch, dass solche Handlungen überhaupt nicht zu den freyen, also auch nicht zu denjenigen, die ihrer Möglichkeit nach für die moralische Welt prädeterminirt sind, gehören, sondern blosse Naturerfolge, oder Erscheinungen sind,

welche wie alle andre durch die abſolute Syntheſis ſchon vorherbeſtimmt ſind.

Oder wenn man auf folgende Art argumentiren wollte: zugegeben, daſs es durch die Syntheſis meiner Individualität ſchon beſtimmt iſt, daſs ich dieſe Handlung als die einer andern Intelligenz anſchaue, ſo war es doch dadurch nicht beſtimmt, daſs ſie gerade dieſes Individuum ausüben ſollte, ſo fragen wir dagegen: was iſt denn dieſes Individuum, als eben dieſes ſo, und nicht anders handelnde, oder woraus iſt dein Begriff von ihm zuſammengeſetzt, als eben aus ſeiner Art zu handeln? Durch die Syntheſis deiner Individualität war für dich allerdings nur beſtimmt, daſs überhaupt ein anderer dieſe beſtimmte Thätigkeit ausübe; aber eben dadurch, daſs er ſie ausübt, wird ein anderer dieſer beſtimmte, als welchen du ihn denkſt. Daſs du alſo dieſe Thätigkeit anſchaueſt, als Thätigkeit dieſes beſtimmten Individuums war nicht durch deine Individualität, wohl aber durch die ſeinige beſtimmt, obgleich du den Grund davon blos in ſeiner freyen Selbſtbeſtimmung ſuchen kannſt, weſshalb es dir auch als abſolut zufällig erſcheinen muſs, daſs es gerade dieſes Individuum iſt, welches jene Thätigkeit ausübt.

Die bis jetzt abgeleitete, und ohne Zweifel begreiflich gemachte Harmonie beſteht alſo darinn, daſs unmittelbar durch das Setzen einer Paſſivität

in mir, welche zum Behuf der Freyheit nothwendig ist, weil ich nur durch ein bestimmtes Afficirtwerden von aussen zur Freyheit gelangen kann, Activität ausser mir als nothwendiges Correlat, und für meine eigene Anschauung gesetzt ist, welche Theorie sonach die umgekehrte der gewöhnlichen ist, so wie überhaupt der transscendentale Idealismus durch die gerade Umkehrung der bisherigen philosophischen Erklärungsarten entsteht. Nach der gemeinen Vorstellung ist durch Activität ausser mir Passivität in mir gesetzt, so dass jene das Ursprüngliche, diese das Abgeleitete ist. Nach unserer Theorie ist die unmittelbar durch meine Individualität gesetzte Passivität Bedingung der Activität, welche ich ausser mir anschaue. Man denke sich, es sey über das Gantze der Vernunftwesen gleichsam ein Quantum von Activität ausgebreitet; jedes einzelne derselben hat gleiches Recht an das Gantze, aber um nur überhaupt activ zu seyn, muss es auf bestimmte Art thätig seyn, könnte es das ganze Quantum für sich nehmen, so bliebe für alle Vernunftwesen ausser ihm nur die absolute Passivität übrig. Durch die Negation von Activität in ihm wird also unmittelbar, d. h. nicht etwa nur in Gedanken, sondern, weil alles, was Bedingung des Bewusstseyns ist, äusserlich angeschaut werden muss, auch für die Anschauung, Activität ausser ihm, und zwar gerade so viel gesetzt, als in ihm aufgehoben wurde.

Wir gehen zu der zweyten oben unbeantwortet gebliebenen Frage über, nämlich, inwiefern denn unmittelbar durch das Setzen der Individualität nothwendig auch eine Negation von Thätigkeit gesetzt sey? Die Frage ist durch das bisherige grossentheils schon beantwortet.

Nicht nur gehört zur Individualität das Daseyn in einer bestimmten Zeit, und was sonst noch für Beschränkungen durch die organische Existenz gesetzt sind, sondern auch durch das Handeln selbst, und indem gehandelt wird, beschränkt sich die Individualität aufs neue, dergestalt, dass man in gewissem Sinne sagen kann, das Individuum werde immer weniger frey, je mehr es handelt.

Aber um auch nur anfangen zu können, zu handeln, muss ich schon beschränkt seyn. Dass meine freye Thätigkeit ursprünglich sich nur auf ein bestimmtes Object richtet, wurde im Vorhergehenden daraus erklärt, dass es mir durch andere Intelligenzen schon unmöglich gemacht ist, alles zu wollen. Allein es kann mir denn doch durch mehrere Intelligenzen nicht unmöglich gemacht seyn, mehreres zu wollen; dass ich also von mehreren Objecten B, C, D gerade C wähle, davon muss der letzte Grund doch nur in mir selbst liegen. Nun kann aber dieser Grund nicht in meiner Freyheit liegen, denn erst durch diese Beschränktheit der freyen Thätigkeit auf ein bestimmtes Object

werde ich meiner bewuſst, alſo auch frey, mithin muſs, ehe ich frey, d. h. der Freyheit bewuſst bin, meine Freyheit ſchon eingeſchränkt, und gewiſſe freye Handlungen müſſen noch, ehe ich frey bin, für mich unmöglich gemacht ſeyn. Dahin gehört z. B. das, was man Talent, oder Genie nennt, und zwar nicht nur Genie zu Künſten, oder Wiſſenſchaften, ſondern auch Genie zu Handlungen. Es klingt hart, iſt aber deſswegen um nichts weniger wahr, daſs ſo wie unzählige Menſchen zu den höchſten Functionen des Geiſtes urſprünglich untüchtig ſind, ebenſo unzählige nie im Stande ſeyn werden, mit der Freyheit und Erhebung des Geiſtes ſelbſt über das Geſetz zu handeln, welche nur wenigen Auserleſenen zukommen kann. Dieſs eben, daſs f r e y e Handlungen ſogar durch eine unbekannte Nothwendigkeit urſprünglich ſchon unmöglich gemacht ſind, iſt es, was die Menſchen zwingt, bald die Gunſt oder Misgunſt der Natur, bald das Verhängniſs des Schickſals anzuklagen oder zu erheben.

Das Reſultat der ganzen Unterſuchung läſst ſich nun aufs kürzeſte ſo zuſammenfaſſen:

Zum Behuf der urſprünglichen Selbſtanſchauung meiner freyen Thätigkeit kann dieſe freye Thätigkeit nur quantitativ, d. h. unter Einſchränkungen geſetzt werden, Einſchränkungen, die, weil die Thätigkeit eine freye und bewuſste, nur durch Intelligenzen auſſer mir möglich ſind, dergeſtalt,

dafs ich in den Einwirkungen der Intelligenzen auf mich nichts, als die urfprünglichen Schranken meiner eigenen Individualität erblicke, und fie anfchauen müfste, auch wenn wirklich keine andere Intelligenzen auffer mir wären. Dafs ich nichtsdeftoweniger, obgleich andere Intelligenzen nur durch Negationen in mir gefetzt find, fie als unabhängig von mir exiftirend anerkennen mufs, wird niemand befremden, wer überlegt, dafs diefes Verhältnifs völlig wechfelfeitig ift, und kein Vernunftwefen fich als folches bewähren kann, als durch die Anerkennung anderer als folcher.

Wenn wir nun aber die Anwendung von diefer allgemeinen Erklärung auf den vorliegenden Fall machen, fo führt uns diefs zu der

Auflöfung des dritten Problems. Wenn nämlich alle Einwirkung von Vernunftwefen auf mich gefetzt ift durch Negation der freyen Thätigkeit in mir, und doch jene erfte Einwirkung, welche Bedingung des Bewufstfeyns ift, ehe ich frey bin, (denn mit dem Bewufstfeyn erft entfteht Freyheit), erfolgen kann, fo fragt fich, wie noch vor dem Bewufstfeyn der Freyheit die Freyheit in mir eingefchränkt werden könne? Die Beantwortung diefer Frage ift zum Theil fchon im vorhergehenden enthalten, und wir fügen hier blos die Bemerkung hinzu, dafs jene Einwirkung, welche Bedingung des Bewufstfeyns ift, nicht etwa als ein

einzelner Act, ſondern als fortwährend zu denken iſt, denn weder durch die objective Welt allein, noch durch die erſte Einwirkung eines andern Vernunftweſens, iſt die Fortdauer des Bewuſstſeyns nothwendig gemacht, ſondern es gehört eine fortdauernde Einwirkung dazu, um in der intellectuellen Welt immer aufs neue orientirt zu werden, welches dadurch geſchieht, daſs durch die Einwirkung eines Vernunftweſens nicht die bewuſstloſe, ſondern die bewuſste und freye Thätigkeit, welche durch die objective Welt nur durchſchimmert, in ſich reflectirt, und ſich als frey zum Object wird. Jene fortgehende Einwirkung iſt das, was man Erziehung nennt, im weiteſten Sinn des Worts, in welchem die Erziehung nie geendigt, ſondern als Bedingung des fortdaurenden Bewuſstſeyns fortwährend iſt. Nun iſt aber nicht zu begreifen, wie jene Einwirkung nothwendig eine fortwährende iſt, wenn nicht für jedes Individuum, noch ehe es frey iſt, eine gewiſſe Quantität freyer Handlungen (man erlaube uns dieſen Ausdruck der Kürze halber zu brauchen) negirt iſt. Die unerachtet der immer ſich erweiternden Freyheit nie aufhörende Wechſelwirkung vernünftiger Weſen iſt alſo allein möglich gemacht durch das, was man Verſchiedenheit der Talente und Charactere nennt, welche ebendeſswegen, ſo ſehr ſie dem Freyheitstrieb zuwider ſcheint, doch ſelbſt als Bedingung des Bewuſstſeyns nothwendig iſt. Wie ſich aber jene urſprüngliche Beſchränktheit ſelbſt in Anſehung moraliſcher Hand-

lungen, vermöge welcher es z. B. unmöglich ist, daſs ein Menſch ſein ganzes Leben hindurch einen gewiſſen Grad von Vortreſſlichkeit erreiche, oder daſs er der Vormundſchaft anderer entwachſe, mit der Freyheit ſelbſt ſich räumen laſſe, darum hat ſich die Transſcendental-Philoſophie nicht zu bekümmern, welche überall nur Erſcheinungen zu deduciren hat, und für welche die Freyheit ſelbſt nichts anders, als eine nothwendige Erſcheinung iſt, deren Bedingungen eben deſshalb eine gleiche Nothwendigkeit haben müſſen, indeſs die Frage, ob dieſe Erſcheinungen objectiv, und an ſich wahr ſeyen, eben ſo wenig Sinn hat, als die theoretiſche Frage, ob es Dinge an ſich gebe?

Die Auflöſung des dritten Problems beſteht alſo allerdings darinn, daſs in mir urſprünglich ſchon ein freyes, obgleich bewuſstloſes Nichthandeln, d. h. die Negation einer Thätigkeit ſeyn muſs, die, wenn ſie nicht urſprünglich aufgehoben würde, frey wäre, deren ich mir aber freylich nun, da ſie aufgehoben iſt, nicht als einer ſolchen bewuſst werden kann.

Mit unſerem zweyten Lehrſatz iſt zuerſt der oben abgeriſſene Faden der ſynthetiſchen Unterſuchung wieder angeknüpft. Es war, wie zu ſeiner Zeit bemerkt wurde, die dritte Beſchränktheit, welche den Grund der Handlung, wodurch das Ich für ſich ſelbſt als anſchauend geſetzt wird, enthal-

ten muſste. Aber eben dieſe dritte Beſchränktheit war die der Individualität, durch welche eben ſchon das Daſeyn und die Einwirkung anderer Vernunftweſen auf die Intelligenz, mit derſelben die Freyheit, das Vermögen auf das Object zu reflectiren, ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden, und die ganze Reihe der freyen und bewuſsten Handlungen zum voraus beſtimmt war. Die dritte Begräntztheit, oder die der Individualität iſt alſo der ſynthetiſche Punct, oder der Wendepunct der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie, und jetzt erſt ſind wir eigentlich auf dem Gebiet der letztern angelangt, und die ſynthetiſche Unterſuchung fängt von vorne an.

Da die Beſchränktheit der Individualität, und damit die der Freyheit urſprünglich nur dadurch geſetzt wurde, daſs die Intelligenz genöthigt war, ſich als organiſches Individuum anzuſchauen, ſo ſieht man hier zugleich den Grund, warum man unwillkührlich, und durch eine Art von allgemeinem Inſtinct das, was an der Organiſation zufällig iſt, den beſondern Bau und Geſtalt hauptſächlich der edelſten Organe, als den ſichtbaren Ausdruck, und wenigſtens als Vermuthungsgrund des Talents, und ſelbſt des Characters angeſehen hat.

Zuſätze.

Wir haben in der ſo eben angeſtellten Unterſuchung mehrere Nebenfragen mit Abſicht unerörtert

gelassen, welche jetzt nach Vollendung der Hauptuntersuchung ihre Beantwortung verlangen.

1) Es wurde behauptet: durch Einwirkung anderer Intelligenzen auf ein Object könne die bewusstlose Richtung der freyen Thätigkeit auf dasselbe unmöglich gemacht werden. Es wurde bey dieser Behauptung schon vorausgesetzt, dass das Object an und für sich nicht im Stande sey, die Thätigkeit, welche sich darauf richtet, zu einer bewussten zu erheben, nicht etwa, als ob das Object sich gegen mein Handeln absolut passiv verhalte, was, obgleich das Gegentheil davon noch nicht bewiesen ist, doch sicher auch nicht vorausgesetzt wird, sondern nur, dass es für sich, und ohne die vorhergegangene Einwirkung einer Intelligenz nicht im Stande sey, die freye Thätigkeit als solche in sich zu reflectiren. Was kommt denn also durch die Einwirkung einer Intelligenz auf das Object hinzu, was das Object an und für sich nicht hat?

Es ist uns zur Beantwortung dieser Frage durch das Vorhergehende wenigstens Ein Datum gegeben.

Das Wollen beruht nicht, wie das Produciren auf dem einfachen Gegensatz zwischen ideeller und reeller Thätigkeit, sondern auf dem gedoppelten, zwischen der ideellen auf der einen, und der ideellen und reellen auf der andern Seite. Die Intelligenz ist im Wollen idealisirend zugleich und reali-

ſirend. Wäre ſie auch nur realiſirend, ſo würde ſie, weil in allem Realiſiren auſser der reellen eine ideelle Thätigkeit iſt, in dem Object einen Begriff ausdrücken. Da ſie alſo nicht blos realiſirend, ſondern auſserdem noch unabhängig vom Realiſiren ideell iſt, ſo kann ſie im Object nicht blos einen Begriff, ſondern ſie muſs in demſelben durch freyes Handeln einen Begriff des Begriffs ausdrücken. Inſofern nun die Production nur auf dem einfachen Gegenſatz zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit beruht, muſs der Begriff ſo zum Weſen des Objects ſelbſt gehören, daſs er von ihm ſchlechthin ununterſcheidbar iſt; der Begriff geht nicht weiter, als das Object geht, beyde müſsen ſich wechſelſeitig erſchöpfen. Dagegen müſste in einer Production, in welcher eine ideelle Thätigkeit der ideellen enthalten iſt, der Begriff nothwendig über das Object hinaus gehen, oder gleichſam über daſſelbe hervorragen. Dieſs iſt aber blos dadurch möglich, daſs der Begriff, der über das Object hinaus geht, nur in einem andern, auſser demſelben ſich erſchöpfen kann, d. h. dadurch, daſs ſich jenes Object zu etwas anderem, wie Mittel zum Zweck verhält. Es iſt alſo der Begriff des Begriffs, und dieſer ſelbſt iſt der Begriff eines Zwecks auſser dem Object, der durch das freye Produciren zu ihm hinzukommt. Denn kein Object hat an und für ſich einen Zweck auſser ſich, denn, wenn es ſelbſt zweckmäſsige Objecte giebt, ſo können ſie nur zweckmäſsig ſeyn in Bezug auf ſich ſelbſt, ſie ſind

ihr eigener Zweck. Es ist nur das Kunstproduct im weitern Sinne des Worts, was einen Zweck ausser sich hat. So gewiss also Intelligenzen im Handeln sich wechselseitig einschränken müssen, und diess ist so nothwendig als das Bewusstseyn selbst, so gewiss müssen auch Kunstproducte in der Sphäre unserer äussern Anschauungen vorkommen. Wie Kunstpropucte möglich seyen, ohne Zweifel eine wichtige Frage für den transscendentalen Idealismus, ist damit noch nicht beantwortet.

Wenn nun dadurch, dass eine freye und bewusste Thätigkeit darauf sich richtet, zu dem Object der Begriff des Begriffs hinzukommt, wenn dagegen in dem Object der blinden Production der Begriff unmittelbar übergeht in's Object, und von demselben nur durch den Begriff des Begriffs unterscheidbar ist, welcher aber der Intelligenz eben erst durch äussere Einwirkung entstehen kann, so wird das Object der blinden Anschauung die Reflexion nicht weiter — d. h. auf etwas von ihm Unabhängiges treiben können, die Intelligenz also bey der blossen Erscheinung stehen lassen, indess das Kunstproduct, welches freylich zunächst auch nur meine Anschauung ist, dadurch, dass es den Begriff eines Begriffs ausdrückt, die Reflexion unmittelbar auf eine Intelligenz ausser ihr, (denn eine solche allein ist des potenzirten Begriffs fähig), und dadurch auf etwas von ihr absolut Unabhängiges treiben wird. Durch das Kunstproduct allein also kann

die Intelligenz auf etwas, das nicht wieder Object, alſo ihre Production, ſondern auf etwas, das weit höher iſt, als alles Object, nämlich auf eine Anſchauung auſser ihr, die, weil ſie niemals ein Angeſchautes werden kann, das erſte abſolut Objective von ihr völlig unabhängige für ſie iſt, getrieben werden. Das Object nun, was die Reflexion auf etwas auſser allem Object treibt, ſetzt der freyen Einwirkung einen unſichtbaren ideellen Widerſtand entgegen, durch welchen ebendeſswegen nicht die objective, producirende, ſondern die zugleich ideelle und producirende in ſich reflectirt wird. Wo alſo nur die jetzt objective, und nach der Ableitung als phyſiſch erſcheinende Kraft Widerſtand antrifft, da kann nur Natur ſeyn, wo aber die bewuſste, d. h. jene ideelle Thätigkeit der dritten Potenz in ſich reflectirt wird, iſt nothwendig etwas unſichtbares auſser dem Object, was eine blinde Richtung der Thätigkeit auf das Object ſchlechthin unmöglich macht.

Es kann nämlich nicht davon die Rede ſeyn, daſs durch die geſchehene Einwirkung einer Intelligenz auf das Object meine Freyheit in Anſehung deſſelben abſolut aufgehoben werde, ſondern nur davon, daſs der unſichtbare Widerſtand, den ich in einem ſolchen Object antreffe, mich zu einem Entſchluſs, d. h. zur Selbſteinſchränkung nöthigt, oder daſs die Thätigkeit anderer Vernunftweſen, inſofern ſie durch Objecte fixirt oder dargeſtellt iſt,

dazu dient, mich zur Selbſtbeſtimmung zu beſtimmen, und nur dieſs, wie ich etwas Beſtimmtes wollen könne, ſollte erklärt werden.

2) Nur dadurch, daſs Intelligenzen auſser mir ſind, wird mir die Welt überhaupt objectiv.

Es iſt ſo eben gezeigt worden, daſs nur Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt mich zwingen, etwas als abſolut objectiv anzunehmen. Davon iſt jetzt nicht die Rede, ſondern davon, daſs der ganze Inbegriff der Objecte nur dadurch für mich reell wird, daſs Intelligenzen auſſer mir ſind. Auch iſt nicht von etwas die Rede, was erſt durch Angewöhnung, oder Erziehung hervorgebracht würde, ſondern davon, daſs urſprünglich ſchon mir die Vorſtellung von Objecten auſser mir gar nicht entſtehen kann, als durch Intelligenzen auſser mir. Denn

a) daſs die Vorſtellung von einem Auſser mir überhaupt nur durch Einwirkung von Intelligenzen, ſey es auf mich, oder auf Objecte der Sinnenwelt, denen ſie ihr Gepräge aufdrücken, entſtehen könne, erhellt ſchon daraus, daſs die Objecte an und für ſich nicht auſser mir ſind, denn wo Objecte ſind, bin auch ich, und ſelbſt der Raum, in welchem ich ſie anſchaue, iſt urſprünglich nur in mir. Das einzige urſprüngliche

Aufser mir ist eine Anschauung aufser mir, und hier ist der Punct, wo zuerst der ursprüngliche Idealismus sich in Realismus verwandelt.

b) Dafs ich aber insbesondere zur Vorstellung der Objecte als aufser, und unabhängig von mir vorhandener genöthigt werde, (denn dafs mir die Objecte als solche erscheinen, mufs als nothwendig deducirt werden, wenn es überhaupt deducirt werden kann), nur durch eine Anschauung aufser mir, diefs ist auf folgende Art zu beweisen.

Dafs Objecte wirklich aufser mir, d. h. unabhängig von mir existiren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, dafs sie auch dann existiren, wenn ich sie nicht anschaue. Dafs die Objecte gewesen sind, ehe das Individuum war, davon kann es nicht dadurch überzeugt werden, dafs es sich nur als an einem bestimmten Puncte der Succession eingreifend findet, weil diefs eine blofse Folge seiner zweyten Beschränktheit ist. Die einzige Objectivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, dafs sie von Intelligenzen aufser ihm angeschaut worden ist. (Es läfst sich eben daraus auch ableiten, dafs es Zustände des Nichtanschauens für das Individuum geben mufs.) Die von uns früher schon vorherbestimmte Harmonie in Ansehung der un-

willkührlichen Vorſtellungen verſchiedener Intelligenzen iſt alſo zugleich als einzige Bedingung abzuleiten, unter welcher die Welt dem Individuum objectiv wird. Für das Individuum ſind die andern Intelligenzen gleichſam die ewigen Träger des Univerſums, und ſoviel Intelligenzen, ſoviel unzerſtörbare Spiegel der objectiven Welt. Die Welt iſt unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich geſetzt, denn ſie ruht für mich in der Anſchauung anderer Intelligenzen, deren gemeinſchaftliche Welt das Urbild iſt, deſſen Uebereinſtimmung mit meinen Vorſtellungen allein Wahrheit iſt. Wir wollen uns in einer transſcendentalen Unterſuchung nicht auf die Erfahrung berufen, daſs Mishelligkeit in Anſehung unſerer Vorſtellungen mit denen anderer uns im Augenblick in Anſehung der Objectivität derſelben zweifelhaft macht, nicht darauf, daſs für jede unerwartete Erſcheinung Vorſtellungen anderer gleichſam der Probirſtein ſind, ſondern allein darauf, daſs ſo wie alles auch die Anſchauung dem Ich nur durch äuſsere Objecte objectiv werden kann, welche Objecte nun nichts anders, als Intelligenzen auſser uns, ebenſo viele Anſchauungen unſers Anſchauens ſeyn können.

Es folgt alſo aus dem bisherigen auch von ſelbſt, daſs ein iſolirtes Vernunftweſen nicht nur nicht zum Bewuſstſeyn der Freyheit, ſondern auch nicht zu dem Bewuſstſeyn der objectiven Welt als ſolcher gelangen könnte, daſs alſo nur

Intelligenzen auſser dem Individuum, und eine nie aufhörende Wechſelwirkung mit ſolchen, das ganze Bewuſstſeyn mit allen ſeinen Beſtimmungen vollendet.

Unſere Aufgabe: wie das Ich ſich ſelbſt als anſchauend erkenne, iſt erſt jetzt vollſtändig aufgelöst. Das Wollen (mit all den Beſtimmungen, die nach dem bisherigen dazu gehören) iſt die Handlung, wodurch das Anſchauen ſelbſt vollſtändig ins Bewuſstſeyn geſetzt wird.

Nach der bekannten Methode unſerer Wiſſenſchaft entſteht uns jetzo die neue

E.

Aufgabe:

zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objectiv werde?

Auflösung.

I.

Dritter Satz. Das Wollen richtet sich ursprünglich nothwendig auf ein äusseres Object.

Beweis. Durch den freyen Act der Selbstbestimmung vernichtet das Ich gleichsam alle Materie seines Vorstellens, indem es sich in Ansehung des Objectiven völlig frey macht; und nur dadurch eigentlich wird das Wollen zum Wollen. Aber dieses Acts als solchen könnte das Ich sich nicht bewusst werden, wenn ihm das Wollen nicht abermals zum Object würde. Diess ist aber möglich nur dadurch, dass ein Object der Anschauung sichbarer Ausdruck seines Wollens wird. Aber jedes Object der Anschauung ist ein bestimmtes, es müsste also dieses bestimmte seyn, nur weil und

insofern das Ich auf diese bestimmte Art gewollt hätte. Dadurch allein würde das Ich Selbsturfache der Materie seines Vorstellens.

Aber ferner die Handlung, wodurch das Object dieses bestimmte wird, darf nicht absolut identisch seyn mit dem Object selbst, denn sonst wäre die Handlung ein blindes Produciren, ein blosses Anschauen. Die Handlung als solche, und das Object müssen also unterscheidbar bleiben. Nun ist aber die Handlung als solche aufgefasst, Begriff. Dass aber Begriff und Object unterscheidbar bleiben, ist nur dadurch möglich, dass das Object unabhängig von dieser Handlung existirt, d. h. dass das Object ein äusseres ist. — Umgekehrt wird mir das Object eben deswegen nur durch das Wollen ein äusseres, denn das Wollen ist Wollen, nur insofern es sich auf ein von ihm Unabhängiges richtet.

Es erklärt sich auch hier schon, was in der Folge noch vollständiger erklärt wird, warum das Ich sich schlechterdings nicht erscheinen kann als ein Object der Substanz nach hervorbringend, warum vielmehr alles Hervorbringen im Wollen nur als ein Formen oder Bilden des Objects erscheint.

Durch unsern Beweis ist nun allerdings dargethan, dass dem Ich das Wollen als solches nur durch die Richtung auf ein äusseres Object obje-

ctiv werden kann, aber es ist noch nicht erklärt, woher denn jene Richtung selbst komme?

Es wird bey dieser Frage schon vorausgesetzt, daſs die productive Anschauung fortdaure, indem ich will; oder, daſs ich im Wollen selbst bestimmte Objecte vorzustellen gezwungen bin. Keine Wirklichkeit, kein Wollen. Es entstehet also durch das Wollen unmittelbar ein Gegensatz, indem ich durch dasselbe einerseits der Freyheit, also auch der Unendlichkeit bewuſst, andererseits durch den Zwang vorzustellen beständig in die Endlichkeit zurückgezogen werde. Es muſs also mit diesem Widerspruch eine Thätigkeit entstehen, die zwischen Unendlichkeit und Endlichkeii in der Mitte schwebt. Wir nennen diese Thätigkeit indeſs Einbildungskraft blos der Kürze halber, und ohne dadurch etwa ohne Beweis hehaupten zu wollen, das was man insgemein Einbildungskraft nennt, sey eine solche zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit schwebende, oder was dasselbe ist, eine theoretisches und practisches vermittelnde Thätigkeit, wie sich denn für dieſs alles in der Folge der Beweis finden wird. Jenes Vermögen also, was wir indeſs Einbildungskraft nennen, wird in jenem Schweben auch nothwendig etwas produciren, das selbst zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit schwebt, und was daher auch nur als ein solches aufgefaſst werden kann. Producte der Art sind, was man I d e e n nennt im Gegensatz gegen Begriffe, und die Ein-

bildungskraft ist ebendesswegen in jenem Schweben nicht Verstand, sondern Vernunft, und hinwiederum, was insgemein theoretische Vernunft heisst, ist nichts anders, als die Einbildungskraft im Dienste der Freyheit. Dass aber Ideen blosse Objecte der Einbildungskraft seyn, die nur in jenem Schweben zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit Bestand finden, erhellt daraus, dass sie, zum Object des Verstandes gemacht, auf jene unauflöslichen Widersprüche führen, welche Kant unter dem Namen der Antinomieen der Vernunft aufgestellt hat, deren Existenz einzig darauf beruht, dass entweder auf das Object reflectirt wird, in welchem Fall es nothwendig ein endliches ist, oder dass auf das Reflectiren selbst wieder reflectirt wird, wodurch das Object unmittelbar wieder unendlich wird. Da es nun aber offenbar ist, dass wenn, ob das Object einer Idee endlich, oder unendlich sey, blos von der freyen Richtung der Reflexion abhängt, das Object selbst an sich weder das Eine, noch das andere seyn kann, so müssen jene Ideen wohl blosse Producte der Einbildungskraft d. h. einer solchen Thätigkeit seyn, die weder Endliches noch Unendliches producirt.

Wie nun aber das Ich im Wollen den Uebergang von der Idee zum bestimmten Object auch nur in Gedanken mache, (denn wie ein solcher Uebergang objectiv möglich sey, wird noch gar nicht gefragt), ist nicht zu begreifen, wenn es nicht

abermals etwas vermittelndes giebt, was für das Handeln eben das ist, was für das Denken bey Ideen das Symbol, oder bey Begriffen das Schema ist. Dieses vermittelnde ist das Ideal.

Durch die Entgegensetzung zwischen dem Ideal und dem Object entsteht dem Ich zuerst die Entgegensetzung zwischen dem Object, wie es die idealisirende Thätigkeit verlangt, und dem Object, wie es, dem gezwungenen Denken nach, ist; durch diese Entgegensetzung aber unmittelbar der Trieb, das Object, wie es ist, in das Object, wie es seyn sollte, zu verwandeln. Wir nennen die hier entstehende Thätigkeit einen Trieb, weil sie einerseits frey, und doch anderseits unmittelbar und ohne alle Reflexion aus einem Gefühl entspringt, welches beydes zusammen den Begriff des Triebs vollendet. Nämlich jener Zustand des zwischen dem Ideal und Object schwebenden Ich's ist ein Zustand des Gefühls, denn es ist ein Zustand des Beschränktseyns für sich selbst. Aber in jedem Gefühl wird ein Widerspruch gefühlt, und es kann überhaupt nichts gefühlt werden, als ein innerer Widerspruch in uns selbst. Durch jeden Widerspruch nun ist unmittelbar die Bedingung zur Thätigkeit gegeben, die Thätigkeit entspringt, so wie nur ihre Bedingung gegeben ist, ohne alle weitere Reflexion, und ist, wenn sie zugleich eine freye Thätigkeit ist, was z. B. die Production nicht ist, ebendeßwegen, und nur insofern ein Trieb.

Die Richtung auf ein äuſseres Object äuſsert ſich alſo durch einen Trieb, und dieſer Trieb entſteht unmittelbar aus dem Widerſpruch zwiſchen dem idealiſirenden und dem anſchauenden Ich, und geht unmittelbar auf die Wiederherſtellung der aufgehobenen Identität des Ich's. Dieſer Trieb muſs ſo nothwendig Cauſalität haben, als das Selbſtbewuſstſeyn fortdauern ſoll, (denn noch immer deduciren wir alle Handlungen des Ich's als Bedingungen des Selbſtbewuſstſeyns, weil durch die objective Welt allein das Selbſtbewuſstſeyn nicht vollendet, ſondern nur bis zu dem Punct geführt iſt, an welchem es anfangen kann, von dieſem Punct aus aber nur durch freye Handlungen fortgeführt werden kann); es fragt ſich nur, wie jener Trieb Cauſalität haben könne?

Es wird hier offenbar ein Uebergang aus dem (rein) ideellen in's Objective, (zugleich ideelle und reelle) poſtulirt. Wir ſuchen erſt die negativen Bedingungen eines ſolchen Uebergangs aufzuſtellen, und werden hernach zu den poſitiven, oder zu denjenigen Bedingungen, unter welchen er wirklich ſtattfindet, übergehen.

A.

a) Durch die Freyheit öffnet ſich dem ideellen Ich unmittelbar die Unendlichkeit, ſo gewiſs, als es nur durch die objective Welt in Beſchränktheit verſetzt iſt; aber es kann die Unendlichkeit nicht ſich zum Object machen, ohne ſie zu begräntzen; hin-

wiederum kann die Unendlichkeit nicht absolut, sondern nur zum Behuf des Handelns begräntzt werden, so, dass wenn etwa das Ideal realisirt ist die Idee weiter ausgedehnt werden kann, und so in's Unendliche. Das Ideal gilt also immer nur für den gegenwärtigen Moment des Handelns, die Idee selbst, welche im Reflectiren auf das Handeln immer wieder unendlich wird, kann nur in einem unendlichen Progressus realisirt werden. Dadurch allein, dass die Freyheit in jedem Moment begräntzt, und doch in jedem wieder unendlich wird, ihrem Streben nach, ist das Bewusstseyn der Freyheit, d. h. die Fortdauer des Selbstbewusstseyns selbst möglich. Denn die Freyheit ist es, welche die Continuität des Selbstbewusstseyns unterhält. Reflectire ich auf das Produciren der Zeit in meinem Handeln, so wird sie mir freylich eine unterbrochene, und aus Momenten zusammengesetzte Grösse. Im Handeln selbst aber ist mir die Zeit immer stetig; je mehr ich handle, und je weniger ich reflectire, desto stetiger. Jener Trieb kann also keine Causalität haben, als in der Zeit, welches die erste Bestimmung jenes Ueberganges ist. Da nun aber die Zeit objectiv nur als an einer Succession von Vorstellungen, in welcher die folgende durch die vorhergehende bestimmt ist, fortlaufend gedacht werden kann, so muss in diesem freyen Produciren gleichfalls eine solche Succession stattfinden, nur dass die Vorstellungen zu einander sich nicht wie Ursache und Wirkung, sondern,

weil in jedem bewufsten Handeln ein Begriff des Begriffs, d. h. der Begriff eines Zwecks ist, wie Mittel und Zweck verhalten, welche beyde Begriffe sich zu denen der Ursache und Wirkung so verhalten, wie ein Begriff des Begriffs zu einfachen Begriffen überhaupt sich verhält. Es erhellt eben daraus, dafses Bedingung des Bewufstseyns der Freyheit ist, dafs ich zu der Realisirung jedes Zwecks nicht unmittelbar, sondern nur durch mehrere Zwischenglieder gelangenkann.

b) Es wurde festgesetzt, die Handlung soll nicht absolut übergehen in's Object, denn sonst wäre sie ein Anschauen, das Object soll aber immer äusseres, d. h. von meiner Handlung verschiedenes Object bleiben, wie ist dies denkbar?

Nach a) kann der Trieb nur Causalität haben in der Zeit. Das Object aber ist das der Freyheit Entgegengesetzte; nun soll es aber durch die Freyheit bestimmt werden, es ist hier also ein Widerspruch. Im Object sey eine Bestimmung = a, nun verlangt die Freyheit die entgegengesetzte Bestimmung = — a. Für die Freyheit ist diefs kein Widerspruch, wohl aber für die Anschauung. Für dieselbe kann der Widerspruch nur durch das allgemein vermittelnde, die Zeit, aufgehoben werden. Könnte ich — a ausser aller Zeit hervorbringen, so wäre der Uebergang nicht vorstellbar, a und — a wären zugleich. Es soll aber im folgenden Momen-

te etwas feyn, was jetzt nicht ift, nur dadurch ift ein Bewufstfeyn der Freyheit möglich. Nun kann aber keine Succeffion in der Zeit wahrgenommen werden, ohne etwas beharrendes. Der Uebergang von a zu — a in meinen Vorftellungen hebt die Identität des Bewufstfeyns auf, die Identität mufs alfo im Uebergang wieder producirt werden. Diefe im Uebergang producirte Identität ift die Subftanz, und hier ift der Punct, an welchem diefer Begriff, fo wie die übrigen Categorieen der Relation, durch eine nothwendige Reflexion, auch in das gemeine Bewufstfeyn gefetzt wird. Ich erfcheine mir im Handeln als völlig frey, alle Beftimmungen der Dinge zu ändern: nun ift aber das Object nichts von feinen Beftimmungen Verfchiedenes, und gleichwohl denken wir uns das Object bey allem Wechfel feiner Beftimmungen als daffelbe identifche, d. h. als Subftanz. Die Subftanz ift alfo nichts, als das, was alle jene Beftimmungen trägt, und eigentlich nur Ausdruck des beftändigen Reflectirens auf das Werden des Objects. Da wir uns nun nothwendig einen Uebergang des Objects aus Einem Zuftand in den entgegengefetzten denken müfsen, wenn wir uns als wirkend auf die Objecte vorftellen, fo können wir uns auch nur erfcheinen als verändernd die zufälligen Beftimmungen, nicht aber das Subftantielle der Dinge.

c) Es wurde fo eben behauptet: indem ich die zufälligen Beftimmungen der Dinge verändere, müfse

eine beſtändige Reflexion auf das ſich verändernde Object mein Handeln begleiten. Aber keine Reflexion iſt ohne Widerſtand. Jene zufällige Beſtimmungen müſſen alſo nicht ohne Widerſtand veränderlich ſeyn, damit das freye Handeln mit ſtetiger Reflexion geſchehe. Es erhellt ebendaraus auch, daſs die zufälligen Beſtimmungen der Dinge dasjenige an ihnen ſind, was im Handeln mich einſchränkt, es erklärt ſich eben daraus, warum dieſe ſecundären Eigenſchaften der Dinge, (welche Ausdruck der beſtimmten Begräntztheit ſind) z. B. Härte, Weichheit u. ſ. w. für die bloſse Anſchauung gar nicht exiſtiren.

Die bis jetzt abgeleiteten negativen Bedingungen des Uebergangs aus dem Subjectiven in's Objective laſſen aber noch immer unerklärt, wie denn nun jener Uebergang wirklich geſchehe, d. h. wie, und unter welchen Bedingungen ich genöthigt ſey, einen ſolchen vorzuſtellen. Daſs ein ſolcher Uebergang überhaupt nicht geſchehen könne, ohne eine beſtändige Beziehung zwiſchen dem Ideal und dem ihm gemäſs beſtimmten Object, welche Beziehung nur durch Anſchauung möglich iſt, die aber ſelbſt nicht aus dem Ich herausgeht, ſondern nur zwiſchen zwey entgegengeſetzten Vorſtellungen des Ich's, der frey entworfenen, und der objectiven ſchwebt, — verſteht ſich von ſelbſt, und wir gehen daher ſogleich zur Hauptaufgabe dieſer Unterſuchung.

B.

Wir gehen zum Behuf dieser Untersuchung zurück auf die erste Forderung. Es soll durch ein freyes Handeln etwas bestimmt seyn in der objectiven Welt.

In der objectiven Welt ist alles nur, insofern es das Ich in ihr anschaut. Etwas ändert sich in der objectiven Welt, heifst also ebensoviel, als: es ändert sich etwas in meiner Anschauung, und jene Forderung ist = der: es soll durch ein freyes Handeln in mir etwas in meiner äusseren Anschauung bestimmt werden.

Wie etwas aus der Freyheit übergehen könne in die objective Welt, wäre schlechthin unbegreiflich, wenn diese Welt etwas an sich bestehendes ist, unbegreiflich selbst vermöge einer prästabilirten Harmonie, welche wiederum nur durch ein drittes, dessen gemeinschaftliche Modificationen die Intelligenz und die objective Welt sind, also nur durch etwas möglich wäre, wodurch alle Freyheit im Handeln aufgehoben würde. Dadurch, dafs die Welt selbst nur eine Modification des Ich's ist, bekommt die Untersuchung eine ganz andere Wendung. Die Frage ist nämlich alsdann diese: Wie kann durch eine freye Thätigkeit etwas in mir, insofern ich nicht frey, insofern ich anschauend bin, bestimmt seyn? — Meine freye Thätigkeit hat Causalität, heifst: ich schaue sie an als

Causalität habend. Das Ich, welches handelt, wird von dem Ich, welches anschaut, unterschieden; gleichwohl sollen beyde identisch seyn in Bezug auf das Object, was durch das Handelnde in's Object gesetzt wird, soll auch in's Anschauende gesetzt werden, das handelnde Ich soll das anschauende bestimmen. Denn dass ich das bin, was jetzt handelt, weiss ich ja nur aus der Identität desselben mit demjenigen, was die Handlung anschaut, der Handlung sich bewusst ist. Das Handelnde (so scheint es) weiss nicht, es ist nur handelnd, nur Object, das Anschauende allein weiss, und ist ebendesswegen nur Subject; wie kommt denn nun hier die Identität zu Stande, dass im Object gerade eben das, was im Subject, und im Subject eben das, was im Object gesetzt ist? —

Wir werden vorerst das Allgemeine der Beantwortung dieser Frage voranschicken, die nähere Erläuterung der einzelnen Puncte aber nachher folgen lassen.

Es soll etwas durch das frey Handelnde bestimmt seyn im objectiv Anschauenden. Was ist denn nun das frey Handelnde? Alles freye Handeln beruht, wie wir wissen, auf dem doppelten Gegensatz, zwischen dem ideellen Ich auf der einen, und dem zugleich ideellen und reellen auf der andern Seite. — Aber was ist denn das Anschauende? — Eben dieses zugleich ideelle und reelle, was im

freyen Handeln das Objective ist. Das Freyhandelnde und das Anschauende sind also, jene ideelle, der producirenden gegenüberstehende Thätigkeit gesetzt, verschieden, dieselbe hinweggedacht Eins. Diess ist nun ohne Zweifel derjenige Punct, auf welchen sich unsere Aufmerksamkeit vorzüglich richten, und in welchem der Grund jener von uns postulirten Identität zwischen dem frey thätigen, und dem objectiv anschauenden Ich gesucht werden muss.

Wir müssen aber, wenn wir hierüber vollkommen in's Klare kommen wollen, die Erinnerung wiederholen, dass alles, was wir bis jetzt abgeleitet haben, nur zur Erscheinung gehörte, oder nur Bedingung war, unter welcher das Ich sich selbst erscheinen sollte, also nicht gleiche Realität mit dem Ich selbst hatte. Was wir nun eben jetzt zu erklären versuchen, wie durch das Ich, insofern es handelt, etwas bestimmt seyn könne in dem Ich, insofern es weiss, dieser ganze Gegensatz zwischen handelndem und anschauendem Ich, gehört ohne Zweifel auch nur zur Erscheinung des Ich's, nicht zum Ich selbst. Das Ich muss sich selbst so erscheinen, als ob in seinem Anschauen, oder weil es sich dessen nicht bewusst wird, in der Aussenwelt etwas bestimmt wäre durch sein Handeln. Diess vorausgesetzt wird folgende Erklärung verständlich genug seyn.

Es wurde von uns ein Gegenſatz gemacht zwiſchen dem frey handelnden und dem objectiv anſchauenden Ich. Nun findet aber dieſer Gegenſatz nicht objectiv, d. h. im Ich an ſich ſtatt, denn das Ich, was handelt, iſt ſelbſt das anſchauende, nur hier zugleich angeſchaute, objectiv, und dadurch handelnd gewordene Ich. Wäre hier nicht das Ich, welches (mit ſeiner zugleich ideellen und reellen Thätigkeit) anſchaut, zugleich das angeſchaute, ſo würde das Handeln noch immer als ein Anſchauen erſcheinen, und umgekehrt, daſs das Anſchauen als ein Handeln erſcheint, hat nur darinn ſeinen Grund, daſs das Ich hier nicht nur Anſchauendes, ſondern als Anſchauendes Angeſchautes iſt. Das Anſchauende angeſchaut iſt das Handelnde ſelbſt. Es iſt alſo an keine Vermittlung zwiſchen dem handelnden und dem äuſserlich anſchauenden, alſo auch an keine Vermittlung zwiſchen dem Freyhandelnden und der Auſsenwelt zu denken. Vielmehr wie durch ein Handeln des Ich's ein äuſsers Anſchauen beſtimmt ſeyn könne, wäre ſchlechthin unbegreiflich, wenn nicht Handeln und Anſchauen urſprünglich Eines wären. Mein Handeln, indem ich z. B. ein Object bilde, muſs zugleich ein Anſchauen, und umgekehrt mein Anſchauen muſs in dieſem Fall zugleich ein Handeln ſeyn; nur das Ich kann dieſe Identität nicht ſehen, weil das objectiv anſchauende für das Ich hier nicht Anſchauendes, ſondern Angeſchautes, weil alſo für das Ich jene Identität zwiſchen dem Han-

delnden und dem Anschauenden aufgehoben ist. Die Veränderung, welche durch das freye Handeln in der Aussenwelt erfolgt, muss ganz den Gesetzen der productiven Anschauung gemäss, und als ob die Freyheit gar keinen Theil daran hätte, erfolgen. Die productive Anschauung handelt gleichsam ganz isolirt, und producirt nach ihren eigenthümlichen Gesetzen, was jetzt eben erfolgt. Dass dem Ich dieses Produciren nicht als ein Anschauen erscheint, davon liegt der Grund allein darinn, dass hier der Begriff, (die ideelle Thätigkeit) dem Object, (der objectiven) entgegengesetzt ist, anstatt dass in der Anschauung subjective und objective Thätigkeit beyde Eins sind. Aber dass der Begriff hier dem Object voran geht, ist wiederum nur der Erscheinung wegen. Geht aber der Begriff nur für die Erscheinung, nicht objectiv, oder wirklich dem Object voran, so gehört auch das freye Handeln als solches nur zur Erscheinung, und das einzig Objective ist das Anschauende. — So wie man also sagen kann, dass ich, indem ich anzuschauen glaubte, eigentlich handelnd war, so kann man sagen, dass ich hier, indem ich auf die Aussenwelt zu handeln glaube, eigentlich anschauend bin, und alles, was ausser dem Anschauen im Anschauens vorkommt, gehört eigentlich nur zur Erscheinung des einzig objectiven, des Anschauens, und umgekehrt, vom Handeln alles abgesondert, was nur zur Erscheinung gehört, bleibt nichts zurück als das Anschauen.

Wir suchen nun das bisher abgeleitete, und wie wir glauben, hinlänglich bewiesene Resultat noch von andern Seiten her zu erläutern und deutlicher zu machen.

Wenn der transscendentale Idealist behauptet, es gebe keinen Uebergang aus dem Objectiven in's Subjective, beyde seyen ursprünglich Eins, das Objective nur ein zum Object gewordenes Subjectives, so ist es denn wohl eine Hauptfrage, die er zu beantworten hat: wie denn doch umgekehrt ein Uebergang aus dem Subjectiven ins Objective möglich sey, dergleichen wir beym Handeln anzunehmen genöthigt sind. Wenn in jedem Handeln ein von uns frey entworfener Begriff in die von uns unabhängig existirende Natur übergehen soll, diese Natur aber nicht wirklich unabhängig von uns existirt, wie kann dieser Uebergang gedacht werden?

Ohne Zweifel nur dadurch, dass wir die Welt eben erst durch dieses Handeln selbst für uns objectiv werden lassen. Wir handeln frey, und die Welt wird unabhängig von uns existirend — diese beyden Sätze, müssten synthetisch vereinigt werden.

Wenn nun die Welt nichts anders ist, als unser Anschauen, so wird uns die Welt objectiv ohne Zweifel, wenn uns unser Anschauen objectiv wird. Nun wird aber behauptet, unser Anschauen werde uns eben erst durch das Handeln objectiv, und was

wir ein Handeln nennen, sey nichts, als die Erscheinung unsers Anschauens. Diess vorausgesetzt, wird unser Satz: „was uns als ein Handeln auf die Aussenwelt erscheint, ist idealistisch angesehen nichts anders, als ein fortgesetztes Anschauen," nicht mehr befremdend seyn. Z. B. also, wenn durch ein Handeln irgend eine Veränderung in der Aussenwelt hervorgebracht wird, so ist diese Veränderung an sich betrachtet eine Anschauung, wie jede andere. Das Anschauen selbst ist also hier das Objective, das, was der Erscheinung zu Grunde liegt; das, was davon zur Erscheinung gehört, ist das Handeln auf die unabhängig gedachte Sinnenwelt; objectiv ist also hier kein Uebergang aus dem Subjectiven in das Objective, so wenig als es einen Uebergang aus dem Objectiven in das Subjective gab. Ich kann mir nur nicht als anschauend erscheinen, ohne ein Subjectives als in das Objective übergehend anzuschauen.

Die ganze Untersuchung hierüber läſst sich zurückführen auf den allgemeinen Grundsatz des transscendentalen Idealismus, nämlich daſs in meinem Wissen das Subjective nie durch das Objective bestimmt werden könne. Im Handeln wird nothwendig ein Object als bestimmt gedacht durch eine Causalität, die von mir einem Begriff gemäſs ausgeübt wird. Wie komme ich nun zu jenem nothwendigen Denken? Wenn ich auch indeſs ohne Erklärung annehme, das Object sey unmittelbar bestimmt durch mein Handeln, so, daſs es sich zu

diesem wie Bewirktes zu Bewirkendem verhalte, wie ist es denn nun auch bestimmt für mein Vorstellen, warum bin ich genöthigt, das Object gerade auch so anzuschauen, wie ich es durch mein Handeln bestimmt hatte? Mein Handeln ist hier das Object, denn das Handeln ist das Entgegengesetzte des Anschauens oder des Wissens. Nun soll aber durch dieses Handeln, durch dieses Objective etwas in meinem Wissen, etwas in meinem Anschauen bestimmt seyn. Diess ist nach dem eben angegebenen Grundsatz unmöglich. Durch das Handeln kann nicht mein Wissen davon bestimmt seyn, sondern umgekehrt vielmehr, jenes Handeln muss wie alles Objective ursprünglich schon ein Wissen, ein Anschauen seyn. Diess ist so offenbar und deutlich, dass man in nichts weiter Schwierigkeit finden kann, als etwa in der Art, wie jene Verwandlung dessen, was objectiv ein Anschauen ist, in ein Handeln zum Behuf des Erscheinens gedacht werden muss. Die Reflexion hat sich hier auf dreyerley zu richten,

a) auf das Objective, das Anschauen,

b) auf das Subjective, was auch ein Anschauen ist, aber ein Anschauen des Anschauens. — Wir nennen jenes zum Unterschied von diesem das objective, dieses das ideelle.

c) auf die Erscheinung des Objectiven. Nun ist aber bereits bewiesen, dass jenes Objective,

das Anſchauen nicht erſcheinen kann, ohne daſs der Begriff der Anſchauung (das Ideelle) der Anſchauung ſelbſt vorangehe. Aber geht der Begriff der Anſchauung, der Anſchauung ſelbſt voran, ſo daſs dieſe durch jene beſtimmt iſt, ſo iſt das Anſchauen ein Produciren, gemäſs einem Begriff, d. h. ein freyes Handeln. Nun geht ja aber der Begriff der Anſchauung ſelbſt voran nur zum Behuf des Objectivwerdens der Anſchauung, alſo iſt auch das Handeln nur die Erſcheinung des Anſchauens, und das, was in ihm objectiv iſt, das Produciren an ſich abgeſehen von dem ihm vorangehenden Begriff.

Wir ſuchen dieſs durch ein Beyſpiel deutlicher zu machen. Irgend eine Veränderung in der Auſſenwelt erfolgt durch meine Cauſalität. Man reflectire erſt blos auf das Erfolgen dieſer Veränderung an ſich, ſo heiſst: in der Auſsenwelt erfolgt etwas, ohne Zweifel ſo viel, als: ich producire es, denn es iſt in der Auſsenwelt überhaupt nichts, als vermittelſt meines Producirens. Inſofern dieſes mein Produciren ein Anſchauen iſt, und es iſt nichts anders, geht der Begriff der Veränderung der Veränderung ſelbſt nicht voran, inſofern aber dieſes Produciren ſelbſt wieder Object werden ſoll, muſs der Begriff vorangehen. Das Object, was hier erſcheinen ſoll, iſt das Produciren ſelbſt. Im Produciren ſelbſt alſo, d. h. im Object geht der Begriff der Anſchauung nicht voran, er geht nur voran für das

ideelle, für das sich selst als anschauend anschauende Ich, d. h. nur zum Behuf des Erscheinens.

Es klärt sich nun hier zugleich auf, woher uns jetzt zuerst der Unterschied zwischen Objectivem und Subjectivem, zwischen einem An sich und einer bloſsen Erscheinung kommt, welchen wir bis jetzt noch gar nicht gemacht hatten. Der Grund ist der, weil wir hier zuerst etwas wahrhaft Objectives haben, nämlich das, was den Grund alles Objectiven enthält, die zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche jetzt nie wieder subjectiv werden kann, und vom blos ideellen Ich völlig sich abgelöst hat. In dieser Thätigkeit, insofern sie objectiv ist, ist ideelles und reelles gleichzeitig und Eins, insofern sie aber erscheint, und im Gegensatz gegen die blos ideelle, anschauende, Thätigkeit, der sie gegenüber steht, jetzt blos die reelle repräsentirt, geht der Begriff ihr voran, und nur insofern ist sie ein Handeln.

Nach diesen Erläuterungen könnte blos noch die Frage entstehen, wie die Intelligenz überhaupt anschauend seyn könne, nachdem wir das Produciren für sie in der theoretischen Philosophie geschlossen seyn lieſsen. Wir antworten, nur das Produciren, insofern es subjectiv war, wurde geschlossen, die Intelligenz, insofern sie objectiv ist, kann nie etwas anders seyn, als sie ist, nämlich Subject und Object zugleich, d. h. producirend, nur

dafs das Produciren jetzt unter den Schranken der ideellen, der producirenden Thätigkeit gegenüberstehenden, wird erfolgen müfsen, was wir aber bis jetzt noch nicht abgeleitet haben.

Um uns aber mit dem gemeinen Bewufstseyn in Uebereinstimmung zu fetzen, fo fragen wir noch, wie wir denn doch dazu kommen, jenes handelnde Objective für frey zu halten, da es abgeleitetermafsen eine ganz blinde Thätigkeit ift? Es gefchieht völlig durch diefelbe Täufchung, durch welche uns auch die objective Welt objectiv wird. Denn dafs jenes Handeln felbft nur zur objectiven Welt gehöre, (alfo auch von gleicher Realität mit derfelben fey,) folgt daraus, dafs es nur durch das Objectivwerden ein Handeln wird. Es läfst fich von diefem Punct aus fogar auf den theoretifchen Idealismus ein neues Licht zurückwerfen. Wenn die objective Welt eine blofse Erfcheinung ift, fo ift es das Objective in unferm Handeln auch, und umgekehrt, nur wenn die Welt Realität hat, fo hat fie auch das Objective im Handeln. Es ift alfo Eine und diefelbe Realität, welche wir in der objectiven Welt, und in unferem Handeln auf die Sinnenwelt erblicken. Diefes Zufammenbeftehen, ja diefes wechfelfeitige Bedingtfeyn des objectiven Handelns, und der Realität der Welt aufser und durch einander, ift ein dem transfcendentalen Idealismus ganz eigenthümliches, und durch kein anderes Syftem mögliches Refultat.

§

Inwiefern ist denn nun also das Ich handelnd in der Aussenwelt? Es ist handelnd nur vermöge jener Identität des Seyns und Erscheinens, welche schon im Selbstbewusstseyn ausgedrückt ist. — Das Ich ist nur dadurch, dass es sich erscheint, sein Wissen ist ein Seyn. Der Satz Ich = Ich sagt nichts anders, als Ich, der ich weiss, bin derselbe, der ich bin, mein Wissen und mein Seyn erschöpfen sich wechselseitig, das Subject des Bewusstseyns und das der Thätigkeit sind Eines. Derselben Identität zufolge ist also auch mein Wissen und das freye Handeln identisch mit dem freyen Handeln selbst, oder der Satz: ich schaue mich an als objectiv handelnd = dem Satz: ich bin objectiv handelnd.

II.

Wenn nun das als ein Handeln Erscheinende, wie wir so eben abgeleitet und bewiesen haben, an sich nur ein Anschauen ist, so folgt, dass alles Handeln durch die Gesetze der Anschauung beständig eingeschränkt seyn muss, dass nichts, was nach Naturgesetzen unmöglich, als durch freyes Handeln erfolgend angeschaut werden kann, welches ein neuer Beweis jener Identität ist. Nun enthält aber ein Uebergang aus dem subjectiven in's objective, der doch wenigstens für die Erscheinung wirklich stattfindet selbst einen Widerspruch gegen Naturgesetze. Was angeschaut werden soll als wirkend auf das

Reelle, muſs ſelbſt als reell erſcheinen. Ich kann mich daher nicht anſchauen als unmittelbar wirkend auf das Object, ſondern nur als wirkend durch Vermittlung von Materie, welche ich aber, indem ich handle, als identiſch anſchauen muſs mit mir ſelbſt. Die Materie als unmittelbares Organ der freyen, nach auſsen gerichteten Thätigkeit iſt organiſcher Leib, welcher daher als freyer, und ſcheinbar willkührlicher Bewegungen fähig erſcheinen muſs. Jener Trieb, der in meinem Handeln Cauſalität hat, muſs objectiv erſcheinen als ein Naturtrieb, der auch ohne alle Freyheit wirken, und für ſich hervorbringen würde, was er durch Freyheit hervorzubringen ſcheint. Um aber dieſen Trieb anſchauen zu können als Naturtrieb, muſs ich mir objectiv erſcheinen als zu allem Handeln getrieben durch einen Zwang der Organiſation, (durch Schmerz in der allgemeinſten Bedeutung), und alles Handeln, um objectiv zu ſeyn, muſs, ſey es durch noch ſo viele Mittelglieder, zuſammenhangen mit einem phyſiſchen Zwang, welcher als Bedingung der erſcheinenden Freyheit ſelbſt nothwendig iſt.

Ferner die beabſichtigte Veränderung in der Auſsenwelt erfolgt nur unter dem beſtändigen Widerſtand der Objecte, alſo ſucceſſiv. Die Veränderung heiſse D, ſo wird dieſe bedingt ſeyn durch die Veränderung C als ihre Urſache, dieſe aber durch B u. ſ. f; dieſe ganze Reihe von Veränderungen muſs alſo vorhergehen, ehe die finale Veränderung

D erfolgen kann. Der vollständige Erfolg kann erst in dem Moment eintreten, wo alle seine Bedingungen in der Aussenwelt gegeben sind, widrigenfalls existirt ein Widerspruch gegen Naturgesetze. Etwas, wofür die Bedingungen in der Natur überhaupt nicht gegeben werden können, muss schlechthin unmöglich seyn. Wenn nun aber die Freyheit um objectiv zu seyn, ganz dem Anschauen gleich, und völlig den Gesetzen desselben unterworfen wird, so heben ja eben die Bedingungen, unter welchen die Freyheit erscheinen kann, die Freyheit selbst wieder auf; die Freyheit wird dadurch, dass sie in ihren Aeusserungen ein Naturphänomen ist, auch erklärbar nach Naturgesetzen, und ebendadurch als Freyheit aufgehoben.

Die oben aufgestellte Aufgabe, wie das Wollen selbst dem Ich wieder objectiv werde, und zwar als Wollen, ist also durch das Bisherige nicht gelöst, denn eben dadurch, dass es objectiv wird, hört es auf, ein Wollen zu seyn. Es wird also überhaupt keine Erscheinung der absoluten Freyheit (im absoluten Willen) geben, wenn es nicht eine andere als jene blos objective giebt, welche nichts anders ist, als Naturtrieb.

Der Grund, warum wir uns in diesen Widerspruch verwickelt haben, ist kein anderer, als dass wir bis jetzt nur auf das Objective nach aussen gehende im Wollen reflectirt haben, welches, da es,

wie wir jetzt wissen, ursprünglich nur ein Anschauen, also objectiv gar kein Wollen ist, ohne alle weitere Vermittlung in die äussere Welt übergeht. Wenn nun aber davon die Rede ist: wie dem Ich das ganze Wollen, (nicht nur jene objective, zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche darinn begriffen ist, und welche nach den eben geführten Deductionenn nicht frey seyn kann, sondern auch die ihr entgegengesetzte ideelle), zum Object werde, so muss eine Erscheinung gefunden werden, in welcher diese beyden als entgegengesetzte vorkommen.

Nun geht aber die Thätigkeit, welche das Objective im Wollen ist, da sie selbst wieder eine anschauende ist, nothwendig auf etwas Aeusseres. Das Subjective im Wollen aber, oder die rein ideelle Thätigkeit hat ebenjene zugleich ideelle und reelle, welche eben darum das Objective im Wollen selbst ist, zum unmittelbaren Gegenstand, und geht daher auf nichts Aeusseres, sondern nur auf jenes im Wollen selbst mitbegriffene Objective.

Die ideelle im Wollen mit begriffene Thätigkeit wird also dem Ich nur als die auf das Objective im Wollen an sich gehende Thätigkeit, dieses Objective selbst aber nur als eine auf ein äusseres, vom Wollen verschiedenes, gerichtete Thätigkeit objectiv werden können.

Nun ist die objective Thätigkeit im Wollen an sich, d. h. rein betrachtet, (und nur als solche ist sie der ideellen objectiv), nichts als Selbstbestimmung überhaupt. Das Object der ideellen Thätigkeit im Wollen ist daher nichts anders, als das reine Selbstbestimmen selbst, oder das Ich selbst. Die ideelle, im Wollen mitbegriffene Thätigkeit wird also dem Ich dadurch objectiv, daſs sie ihm als eine nur auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete Thätigkeit objectiv wird, die objective dagegen nur dadurch, daſs sie ihm als eine auf ein äusseres, und zwar blindlings, (denn nur insofern ist sie anschauend), gerichtete Thätigkeit objectiv wird.

Um also jene Erscheinung, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Object wird, zu finden, müſsen wir

1) auf jene blos auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete Thätigkeit reflectiren, und fragen, wie eine solche dem Ich zum Object werden könne?

Das reine Selbstbestimmen an sich, abstrahirt von allem Zufälligen, welches erst durch die Richtung jener anschauenden, hier objectiven, Thätigkeit auf ein Aeusseres zu ihm hinzukommt, ist, wie bereits gesagt, nichts anders, als das reine Ich selbst, also das Gemeinschaftliche, worauf alle In-

telligenzen gleichsam aufgetragen sind, das einzige An sich, was alle Intelligenzen mit einander gemein haben. In jenem ursprünglichen und absoluten Willensact, den wir als Bedingung alles Bewusstseyns postulirt haben, wird also das reine Selbstbestimmen dem Ich unmittelbar zum Object, und mehr ist in diesem Act nicht enthalten. Nun ist aber schon jener ursprüngliche Willensact selbst ein absolut freyer, mithin kann noch viel weniger der Act, wodurch dem Ich wieder jener erste zum Object wird, oder vermittelst dessen es sich jener auf das reine Selbstbestimmen gerichteten Thätigkeit selbst wieder bewusst wird, theoretisch (als nothwendig) deducirt werden. Gleichwohl ist er Bedingung des fortdaurenden Bewusstseyns. Jenes Objectwerden der ideellen Thätigkeit kann also nur durch eine Forderung erklärt werden. Die ideelle nur auf das reine Selbstbestimmen gerichtete Thätigkeit muss dem Ich durch eine Forderung zum Object werden, welche Forderung nun keine andere, als die seyn kann: das Ich soll nichts anders wollen, als das reine Selbstbestimmen selbst, denn durch diese Forderung wird ihm jene reine, blos auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete, Thätigkeit als Object vorgehalten. Diese Forderung selbst aber ist nichts anders, als der categorische Imperativ, oder das Sittengesetz, welches Kant so ausdrückt: du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Aber was alle Intelligenzen wollen können, ist nur das reine Selbstbestimmen selbst,

die reine Gesetzmäſsigkeit. Durch das Sittengesetz wird alſo das reine Selbſtbeſtimmen, das rein Objective in allem Wollen, inſofern es blos objectiv, nicht ſelbſt wieder anſchauend, d. h. auf ein Aeuſseres (empiriſches) ſich richtend iſt, dem Ich zum Object. Nur inſofern auch iſt vom Sittengesetz die Rede in der Transſcendental-Philoſophie, denn auch das Sittengeſetz wird nur deducirt als Bedingung des Selbſtbewuſstseyns. Dieſes Geſetz wendet ſich urſprünglich nicht an mich, inſofern ich dieſe beſtimmte Intelligenz bin, es ſchlägt vielmehr alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet ſie völlig, ſondern es wendet ſich vielmehr an mich, als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objective in mir, das Ewige unmittelbar zum Object hat, nicht aber an dieſes Objective ſelbſt, inſofern es auf ein vom Ich verſchiedenes und unabhängiges Zufälliges gerichtet iſt, und iſt ebendarum allein auch die Bedingung, unter welcher die Intelligenz ſich ihres Bewuſstseyns bewuſst wird.

2) Die Reflexion muſs jetzt auf die objective, auf ein Aeuſseres, auſſer dem Umkreis des Wollens ſelbſt liegendes, gerichtete Thätigkeit ſich wenden, und fragen, wie dieſe dem Ich zum Object werde?

Allein dieſe Frage iſt in dem Vorhergehenden groſsentheils ſchon beantwortet, und wir können

hier alſo nur die Antwort von einer neuen Seite darzuſtellen verſuchen.

Die objective, auf etwas vom Wollen verſchiedenes, und auſſer ihm vorhandenes gerichtete Thätigkeit ſoll im Bewuſstſeyn entgegengeſetzt werden jener ideellen, eben auf dieſe objective, blos als ſolche, und inſofern ſie ein reines Selbſtbeſtimmen iſt, gerichtete Thätigkeit.

Nun konnte aber jene ideelle Thätigkeit dem Ich zum Object werden nur durch eine Forderung. Soll alſo der Gegenſatz vollkommen ſeyn, ſo muſs die objective Thätigkeit von ſelbſt, d. h. ohne Fordrung objectiv werden, und daſs ſie objectiv werde, muſs vorausgeſetzt werden. Das, wodurch ſie dem Ich als auf ein äuſſeres gerichtete Thätigkeit, zu dem ſie ſich ebenſo verhält, wie ſich zu ihr die ideelle verhält, objectiv wird, muſs alſo etwas neceſſitirtes, und da es doch nur eine Thätigkeit ſeyn kann, ein bloſser Naturtrieb ſeyn, wie wir es im vorhergehenden (I) abgeleitet haben, ein Naturtrieb, der gleich der productiven Anſchauung völlig blindlings wirkt, und an ſich gar kein Wollen iſt, ſondern nur durch den Gegenſatz gegen das reine blos auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Wollen zum Wollen wird. Dieſer Trieb, da ich durch denſelben meiner blos als Individuums bewuſst werde, iſt der, welcher in der Moral der eigennützige genannt

wird, ſein Object das, was man im weitſten Sinn Glückſeligkeit nennt.

Es exiſtirt kein Gebot, kein Imperativ der Glückſeligkeit. Es iſt widerſinniſch, einen ſolchen zu denken, denn was von ſelbſt, d. h. nach einem Naturgeſetz geſchieht, braucht nicht geboten zu werden. Jener Glückſeligkeitstrieb, (ſo nennen wir ihn der Kürze halber, die weitere Entwicklung dieſes Begriffs gehört in die Moral), iſt nichts anders, als die dem Ich wieder objectiv gewordene objective, auf ein vom Wollen unabhängiges gehende Thätigkeit, ein Trieb, der alſo ſo nothwendig iſt, als das Bewuſstſeyn der Freyheit ſelbſt.

Die Thätigkeit ſonach, deren unmittelbares Object das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt iſt, kann nicht zum Bewuſstſeyn gelangen, als im Gegenſatz gegen eine Thätigkeit, deren Object ein äuſseres iſt, auf welches ſie ganz blindlings ſich richtet. Es iſt alſo ſo nothwendig, als es ein Bewuſstſeyn des Wollens giebt, ein Gegenſatz zwiſchen dem, was die ſich durch das Sittengeſetz zum Object werdende nur auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Thätigkeit, und dem, was der Naturtrieb verlangt. Dieſe Entgegenſetzung muſs reell, d. h. beyde Handlungen, die durch den ſich ſelbſt zum Object gewordenen reinen Willen gebotene, und die durch den Naturtrieb verlangte, müſſen im Bewuſstſeyn als gleich möglich vorkommen. Es müſste alſo

nach Naturgesetzen keine Handlung erfolgen, denn beyde heben sich auf. Erfolgt also eine Handlung, und es erfolgt eine so gewiss, als das Bewusstseyn fortdauert, so kann diese nicht nach Naturgesetzen, d. h. nothwendig, also nur durch freye Selbstbestimmung erfolgt seyn, d. h. durch eine Thätigkeit des Ich's, welche, indem sie zwischen der bis jetzt sogenannten subjectiven und objectiven in der Mitte schwebt, und diese durch jene, oder jene durch diese bestimmt, ohne selbst wieder bestimmt zu seyn, die Bedingungen hervorbringt, unter welchen, sobald sie gegeben sind, das Handeln, welches immer nur das Bestimmte ist, völlig blindlings und gleichsam von selbst erfolgt.

Jener Gegensatz gleich möglicher Handlungen im Bewusstseyn ist also die Bedingung, unter welcher allein der absolute Willensact dem Ich selbst wieder zum Object werden kann. Nun ist aber jener Gegensatz eben das, was den absoluten Willen zur Willkühr macht, also ist die Willkühr die von uns gesuchte Erscheinung des absoluten Willens, nicht das ursprüngliche Wollen selbst, sondern der zum Object gewordene absolute Freyheitsact, mit welchem alles Bewusstseyn beginnt.

Dass es eine Freyheit des Willens giebt, davon läfst sich das gemeine Bewusstseyn nur durch die Willkühr überzeugen, d. h. dadurch, dass wir

in jedem Wollen uns einer Wahl zwiſchen Entgegengeſetzten bewuſst werden. Nun wird aber behauptet, die Willkühr ſey nicht der abſolute Wille ſelbſt, denn dieſer iſt, wie im vorhergehenden bewieſen, nur auf das reine Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtet, ſondern die Erſcheinung des abſoluten Willens. Wenn alſo Freyheit = Willkühr iſt, ſo iſt auch die Freyheit nicht der abſolute Wille ſelbſt, ſondern nur die Erſcheinung deſſelben. Vom Willen abſolut gedacht kann man alſo nicht ſagen, weder daſs er frey, noch daſs er nicht frey ſey, denn das Abſolute kann nicht als handelnd nach einem Geſetze gedacht werden, das ihm nicht durch die innere Nothwendigkeit ſeiner Natur ſchon vorgeſchrieben wäre. Da das Ich im abſoluten Willensact nur das Selbſtbeſtimmen als ſolches zum Object hat, ſo iſt für den Willen abſolut gedacht keine Abweichung von demſelben möglich, er iſt alſo, wenn er frey genannt werden kann, abſolut frey, denn was für den erſcheinenden Willen Gebot iſt, iſt für jenen ein Geſetz, das aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur hervorgeht. Soll aber das Abſolute ſich ſelbſt erſcheinen, ſo muſs es ſich ſeinem Objectiven nach von etwas anderem, von etwas fremdartigem abhängig erſcheinen. Aber dieſe Abhängigkeit gehört doch nicht zum Abſoluten ſelbſt, ſondern blos zu ſeiner Erſcheinung. Dieſes Fremdartige, wovon der abſolute Wille zum Behuf der Erſcheinung abhängig iſt, iſt der Naturtrieb im Gegenſatz gegen welchen allein ſich das Geſetz des

reinen Willens in einen Imperativ verwandelt. Der Wille abſolut betrachtet aber hat urſprünglich nichts anders zum Object, als das reine Selbſtbeſtimmen d. h. ſich ſelbſt. Es kann alſo auch kein Sollen, kein Geſetz für ihn geben, was forderte, daſs er ſich ſelbſt Object ſey. Alſo iſt das Sittengeſetz, und die Freyheit, inſofern ſie in Willkühr beſteht, ſelbſt nur Bedingung der Erſcheinung jenes abſoluten Willens, der alles Bewuſstſeyn conſtituirt, und inſofern auch Bedingung des ſich ſelbſt Object werdenden Bewuſstſeyns.

Wir haben nun durch dieſes Reſultat, ohne es eigentlich zu beabſichtigen zugleich jenes merkwürdige Problem, das, weit entfernt aufgelöst zu werden, bisher kaum gehörig verſtanden worden iſt, ich meine das der transſcendentalen Freyheit, aufgelöst. Es iſt in dieſem Problem nicht darüber die Frage, ob das Ich abſolut ſey, ſondern davon, ob es, inſofern es nicht abſolut, inſofern es empiriſch iſt, frey ſey. Nun zeigt ſich aber eben durch unſere Auflöſung, daſs der Wille gerade nur inſofern, als er empiriſch iſt, oder erſcheint, frey, im transſcendentalen Sinne genannt werden könne. Denn der Wille, inſofern er abſolut iſt, iſt ſelbſt über die Freyheit erhaben, und weit entfernt, irgend einem Geſetz unterworfen zu ſeyn, vielmehr die Quelle alles Geſetzes. Inſofern aber der abſolute Wille erſcheint, kann er, um als abſoluter zu erſcheinen, nur durch die Will-

kühr erſcheinen. Dieſes Phänomen, die Willkühr, kann daher nicht weiter objectiv erklärt werden, denn es iſt nichts Objectives, was an ſich Realität hätte, ſondern das Abſolut - Subjective, die Anſchauung des abſoluten Willens ſelbſt, wodurch dieſer in's Unendliche fort ſich ſelbſt Object wird. Aber eben dieſe Erſcheinung des abſoluten Willens erſt iſt die eigentliche Freyheit, oder das, was insgemein unter Freyheit verſtanden wird. Da nun das Ich im freyen Handeln in's Unendliche fort ſich ſelbſt als abſoluten Willen anſchaut, und in der höchſten Potenz ſelbſt nichts anders, als dieſe Anſchauung des abſoluten Willens iſt, ſo iſt auch jene Erſcheinung der Willkühr ſo gewiſs und unzweifelhaft als das Ich ſelbſt. — Umgekehrt auch, das Phänomen der Willkühr läſst ſich nur denken als ein abſoluter Wille, der aber unter den Schranken der Endlichkeit erſcheint, und iſt daher eine immer wiederkehrende Offenbarung des abſoluten Willens in uns. Es iſt aber wohl zu denken, daſs wenn man von dem Phänomen der Willkühr aus rückwärts auf das ihm zu Grunde liegende hätte ſchlieſsen wollen, man wohl ſchwerlich jemals die rechte Erklärung deſſelben getroffen hätte, obgleich Kant in ſeiner Rechtslehre wenigſtens den Gegenſatz zwiſchen dem abſoluten Willen und der Willkühr, wenn ſchon nicht das wahre Verhältniſs der letztern zum erſtern angedeutet hat, welches denn ein neuer Beweis von der Vorzüglichkeit der Methode iſt, welche kein Phänomen als gegeben vor-

ausſetzt, ſondern jedes, als ob es völlig unbekannt wäre, erſt aus ſeinen Gründen kennen lernt.

Es löſen ſich nun aber eben damit auch alle die Zweifel, welche gegen die im vorhergehenden ausgeführte Behauptung, daſs das objective, als handelnd erſcheinende, Ich an ſich nur anſchauend ſey, etwa von der allgemeinen Vorausſetzung der Willens-Freyheit hergenommen werden konnten. Denn es iſt nicht jenes blos Objective, und im Handeln, wie im Anſchauen ganz mechaniſch ſich verhaltende Ich, das in allem freyen Handeln das Beſtimmte iſt, welchem man das Prädicat der Freyheit zuſchreibt, ſondern es iſt das zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven des Wollens ſchwebende, eins durch das andere Beſtimmende, oder das ſich ſelbſt Beſtimmende in der zweyten Potenz, welchem allein die Freyheit zugeſchrieben wird, und zugeſchrieben werden kann, indeſs das Objective, welches in Bezug auf die Freyheit nur das Beſtimmte iſt, an und für ſich oder abgeſehen vom Beſtimmenden, noch immer iſt, was es vorher war, nämlich ein bloſses Anſchauen. Reflectire ich alſo blos auf die objective Thätigkeit als ſolche, ſo iſt im Ich bloſse Naturnothwendigkeit; reflectire ich blos auf die ſubjective, ſo iſt in ihm nur ein abſolutes Wollen, welches ſeiner Natur nach kein anderes Object hat, als das Selbſtbeſtimmen an ſich; reflectire ich endlich auf die über beyde gehobene zugleich die ſubjective und

objective bestimmende Thätigkeit, so ist im Ich Willkühr, und mit derselben Freyheit des Willens. Aus diesen verschiedenen Richtungen der Reflexion entstehen die verschiedenen Systeme über die Freyheit, deren Eines die Freyheit schlechthin läugnet, das andere sie blos in die reine Vernunft, d. h. in jene ideelle, unmittelbar auf das Selbstbestimmen gehende Thätigkeit setzt, (durch welche Annahme man genöthigt wird, bey allen der Vernunft zuwider bestimmten Handlungen ein blosses grundloses Quiesciren derselben anzunehmen, wodurch aber eben alle Freyheit des Willens aufgehoben wird,) das dritte aber eine über die beyden, ideelle und objective hinausgehende Thätigkeit als diejenige, welcher allein Freyheit zu kommen kann, deducirt.

Für dieses schlechthin bestimmende Ich giebt es nun auch keine Prädetermination, sondern blos für das anschauende, objective. Dass aber für das letztere alles Handeln, insofern es ein in die Aussenwelt übergehendes ist, prädeterminirt ist, kann dem Ich, welches über alle Erscheinung erhaben das absolut Bestimmende ist, so wenig Eintrag thun, als dass in der Natur alles prädeterminirt ist, da jenes Objective in Bezug auf das Freye ein blos Erscheinendes ist, das an sich keine Realität hat, und gleich der Natur nur die äussere Grundlage seines Handelns ist. Denn davon, dass eine Handlung für die Erscheinung, oder für die blos anschauende

Thätigkeit prädeterminirt ist, kann ich nicht zurückschliessen, dass sie es auch für die freye sey, da beyde von ganz ungleicher Dignität sind, so dass das blos Erscheinende zwar von dem Bestimmenden Nichterscheinenden, ebenso aber auch umgekehrt das Bestimmende von dem Erscheinenden völlig unabhängig ist, und jedes für sich, jenes aus freyer Willkühr, dieses aber, weil es einmal so bestimmt ist, also ganz nach seinen eigenthümlichen Gesetzen handelt und fortwirkt, welche wechselseitige Unabhängigkeit beyder von einander, obgleich sie übereinstimmen, nun aber einzig durch präſtabilirte Harmonie möglich ist. Hier ist also der Punct, wo die von uns früher schon abgeleitete vorher bestimmte Harmonie zwischen dem frey Bestimmenden und dem Anschauenden zuerst eintritt, indem jenes von diesem, und dieses von jenem so getrennt ist, dass gar kein wechselseitiger Einfluss beyder auf einander möglich wäre, wenn nicht durch etwas ausser beyden Liegendes eine Uebereinstimmung zwischen beyden gestiftet wäre. Was aber dieses dritte sey, wissen wir bis jetzt schlechthin nicht zu erklären, und müssen, zufrieden diesen Punct, den höchsten der ganzen Untersuchung vorerst nur angedeutet, und aufgezeigt zu haben, seine weitere Aufklärung von den ferneren Nachforschungen erwarten.

Wir bemerken nur noch, dass wenn es auch für das frey Bestimmende eine Prädetermination

giebt, dergleichen wir allerdings im vorhergehenden behauptet haben, inſofern wir eine urſprüngliche Negation der Freyheit, als zur Individualität und mittelbar zur Wechſelwirkung zwiſchen Intelligenzen nothwendig gefordert haben, dieſe Prädetermination doch ſelbſt wieder nur durch Einen urſprünglichen Act der Freyheit denkbar iſt, der freylich nicht zum Bewuſstſeyn kommt, und wegen deſſen wir unſere Leſer auf Kant's Unterſuchungen über das urſprüngliche Böſe verweiſen müſsen.

Wenn wir nun den ganzen Gang der bisherigen Unterſuchung nochmals überſehen, ſo haben wir zuerſt die Vorausſetzung des gemeinen Bewuſstſeyns zu erklären geſucht, welches, auf der niedrigſten Stuffe der Abſtraction ſtehend, das Object, auf welches gewirkt wird, von dem Wirkenden, oder Handelnden ſelbſt unterſcheidet, wodurch alſo die Frage entſtand, wie das Object durch das darauf Handelnde beſtimmt werden könne? Wir antworteten: das *Object, auf welches gehandelt wird, und das Handeln ſelbſt* iſt Eines, nämlich beydes nur ein Anſchauen. Dadurch gewannen wir, daſs wir im Wollen nur *Ein Beſtimmtes* hatten, nämlich das Anſchauende, welches zugleich das Handelnde iſt. Dieſes Handelnde Objective und die Auſsenwelt exiſtirten alſo urſprünglich nicht unabhängig von einander, und was in das Eine geſetzt war, war

ebendadurch auch in das andere gesetzt. Nun stand aber diesem blos Objectiven im Bewusstseyn ein Subjectives gegenüber, was dem Ich durch die absolute Forderung zum Object wird, indess ihm jenes blos Objective durch eine vom Ich völlig unabhängige Richtung nach aussen zum Object wurde. Es war also kein Handeln, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Object wurde, ohne ein Selbstbestimmendes, welches, über die subjective, wie über die objective Thätigkeit erhaben, uns zuerst auf die Frage treiben konnte, wie nun durch dieses schlechthin bestimmende über alles Objective hinausgehende dennoch das Objective, oder Anschauende bestimmt seyn könne?

Zusätze.

Ehe wir uns aber der Beantwortun gdieser Frage überlassen können, stellt sich uns eine andere in den Weg, nämlich: da jene nach aussen gehende Thätigkeit, (der Trieb), wie nun auch das Ich sich selbst bestimme, ob das Objective in sich durch das Subjective, oder das Subjective durch das Objective, auf jeden Fall das einzige Vehikel ist, durch welches von dem Ich aus etwas in die Aussenwelt gelangen kann, so kann auch durch die Selbstbestimmung jener Trieb nicht aufgehoben werden. Es fragt sich also, in welches Verhältniss durch das Sittengesetz der nach aussen gehende Trieb zu der ideellen, blos auf das reine Selbstbestimmen gerichteten, Thätigkeit gesetzt sey?

Wir können von der Beantwortung dieser Frage nur die Hauptpuncte angeben, da sie hier eigentlich nur als Mittelglied der Untersuchung vorkommt. — Allerdings kann der reine Wille dem Ich nicht zum Object werden, ohne zugleich ein äusseres Object zu haben. Nun hat ja aber, wie so eben abgeleitet worden, dieses äussere Object keine Realität an sich, sondern es ist blosses Medium des Erscheinens für den reinen Willen, und es soll nichts anders seyn, als der Ausdruck desselben für die Aussenwelt. Der reine Wille kann also nicht sich selbst Object werden, ohne die Aussenwelt mit sich selbst zu identificiren. Nun wird aber im Begriff der Glückseligkeit, wenn er genau analysirt wird, nichts anders gedacht, als eben die Identität des vom Wollen unabhängigen mit dem Wollen selbst. Also soll Glückseligkeit, das Object des Naturtriebs, nur die Erscheinung des reinen Willens, d. h. ein und dasselbe Object seyn mit dem reinen Willen selbst. Beyde sollen schlechthin Eins seyn, so dass kein synthetisches Verhältniss zwischen beyden, etwa wie zwischen Bedingendem und Bedingtem, möglich ist, aber auch, dass beyde unabhängig von einander gar nicht existiren können. Wird unter Glückseligkeit etwas verstanden, was auch unabhängig von dem reinen Willen möglich ist, so soll es schlechthin keine geben. Ist aber Glückseligkeit nur die Identität der Aussenwelt mit dem reinen Willen, so sind beyde Ein und dasselbe Object, nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Ebenſowenig aber, als Glückſeligkeit etwas von dem reinen Willen unabhängiges ſeyn kann, ebenſowenig läſst ſich denken, daſs ein endliches Weſen einer blos formalen Sittlichkeit nachſtrebe, da ihm die Sittlichkeit ſelbſt nur durch die Auſsenwelt objectiv werden kann. Das unmittelbare Object alles Strebens iſt nicht der reine Wille, ebenſowenig Glückſeligkeit, ſondern das äuſsere Object als Ausdruck des reinen Willens. Dieſes ſchlechthin Identiſche, der in der Auſsenwelt herrſchende reine Wille, iſt das einzige, und höchſte Gut.

Obgleich nun die Natur gegen das Handeln nicht abſolut paſſiv ſich verhält, ſo kann ſie doch der Ausführung des höchſten Zwecks keinen abſoluten Widerſtand entgegenſetzen. Die Natur kann nicht handeln im eigentlichen Sinn des Worts. Aber Vernunftweſen können handeln, und eine Wechſelwirkung zwiſchen ſolchen durch das Medium der objectiven Welt iſt ſogar Bedingung der Freyheit. Ob nun alle Vernunftweſen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freyen Handelns aller übrigen einſchränken, oder nicht, dieſs hängt von einem abſoluten Zufall, der Willkühr, ab. So kann es nicht ſeyn. Das Heiligſte darf nicht dem Zufall anvertraut ſeyn. Es muſs durch den Zwang eines unverbrüchlichen Geſetzes unmöglich gemacht ſeyn, daſs in der Wechſelwirkung aller die Freyheit des Individuums aufgehoben werde. Dieſer Zwang kann ſich nun freylich nicht unmittelbar

gegen die Freyheit richten, da kein Vernunftwesen gezwungen, sondern nur bestimmt werden kann, sich selbst zu zwingen; auch wird dieser Zwang nicht gegen den reinen Willen, der kein anderes Object hat, als das allen Vernunftwesen Gemeinschaftliche, das Selbstbestimmen an sich, sondern nur gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb gerichtet seyn können. Gegen diesen Trieb aber kann nichts, als Zwangsmittel, oder als Waffe gebraucht werden ausser ihm selbst. Die Aussenwelt müsste gleichsam so organisirt werden, dass sie diesen Trieb, indem er über seine Gräntze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt, und ihm etwas entgegensetzt, was das freye Wesen zwar insofern es Vernunftwesen ist, nicht aber als Naturwesen wollen kann, wodurch das Handelnde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, und wenigstens aufmerksam gemacht wird, dass es in sich selbst entzweyt ist.

Die objective Welt an und für sich kann den Grund eines solchen Widerspruchs nicht in sich enthalten, da sie sich gegen das Wirken freyer Wesen als solcher völlig indifferent verhält; der Grund jenes Widerspruchs gegen den eigennützigen Trieb kann also nur von Vernunftwesen in sie gelegt seyn.

Es muss eine zweyte, und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher

ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freyheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Nothwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muss in dieser zweyten Natur auf den Eingriff in fremde Freyheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweyte Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechts-Verfassung, welche daher als Bedingung des fortdaurenden Bewusstseyns deducirt ist.

Es erhellt aus dieser Deduction von selbst, dass die Rechtslehre nicht etwa ein Theil der Moral, oder überhaupt eine practische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft ist, welche für die Freyheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freye Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können, ein Mechanismus, der nun ohne Zweifel selbst nur durch Freyheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts thut. Denn unfühlend ist die Natur, sagt der Dichter, und, Gott läst seine Sonne scheinen über Gerechte und Ungerechte, das Evangelium. Ebendaraus aber, dass die rechtliche Verfassung nur das Supplement der sichtbaren Natur seyn soll, folgt, dass die rechtliche

Ordnung nicht eine moralische ist, sondern eine blofse Naturordnug, über welche die Freyheit so wenig vermögen darf, als über die der sinnlichen Natur. Es ist daher kein Wunder, dafs alle Versuche, sie in eine moralische umzuwandeln, sich durch ihre eigene Verkehrtheit, und den Despotismus in der furchtbarsten Gestalt, die unmittelbare Folge davon, in ihrer Verwerflichkeit darstellen. Denn obgleich die rechtliche Verfassung der Materie nach dasselbe ausübt, was wir eigentlich von einer Vorsehung erwarten, und überhaupt die beste Theodicee ist, welche der Mensch führen kann, so übt sie doch nicht der Form nach dasselbe, oder sie übt es nicht als Vorsehung, d. h. mit Ueberlegung und Vorbedacht aus. Sie ist anzusehen, wie eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum voraus eingerichtet ist, und von selbst, d. h. völlig blindlings wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und obwohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, mufs sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur ihren eignen Gesetzen gemäfs, und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existirte, fortwirken. Wenn daher die Rechts-Verfassung in dem Verhältnifs, als sie der Natur sich annähert, ehrwürdiger wird, so ist der Anblick einer Verfassung, in welcher nicht das Gesetz, sondern der Wille des Richters, und ein Despotismus herrscht, der das Recht, als eine Vorsehung, die in das Innere sieht, unter beständigen Eingriffen in den Naturgang des

Rechts ausübt, der unwürdigste und empörendste, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann.

Wenn nun aber die rechtliche Verfassung nothwendige Bedingung der in der Aussenwelt bestehenden Freyheit ist, so ist es ohne Zweifel ein wichtiges Problem, wie eine solche auch nur als entstehend gedacht werden kann, da der Wille des Individuums hiezu schlechterdings nichts vermag, und als nothwendiges Supplement etwas von ihm Unabhängiges, nämlich den Willen aller andern voraussetzt.

Es ist zu erwarten, dass schon das erste Entstehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der durch die allgemein ausgeübte Gewaltthätigkeit herbeygeführt, die Menschen getrieben hat, eine solche Ordnung, ohne dass sie es selbst wussten, und so, dass sie von den ersten Wirkungen einer solchen unversehens getroffen wurden, entstehen zu lassen. Nun ist aber ferner leicht einzusehen, dass eine Ordnung, welche die Noth gestiftet hat, kein Bestehen in sich haben könne, theils weil das, was aus Noth errichtet wird, auch nur für das nächste Bedürfniss eingerichtet ist, theils weil der Mechanismus einer Verfassung seinen Zwang gegen freye Wesen richtet, die sich nur so lange zwingen lassen, als sie ihren Vortheil dabey finden, und welche

unter einem gemeinſchaftlichen Mechanismus zu vereinigen, weil es in Sachen der Freyheit kein a priori giebt, zu den Problemen gehört, welche nur durch unendlieh viele Verſuche aufgelöst werden können, beſonders da der Mechanismus, wodurch die Verfaſſung ſelbſt wieder in Gang geſetzt wird, das Mittelglied zwiſchen der Idee der Verfaſſung, und der wirklichen Ausführung, von der Verfaſſung ſelbſt ganz verſchieden iſt, und nach der Verſchiedenheit des Grads der Cultur, des Characters der Nation u. ſ. w. ganz verſchiedene Modificationen erleiden muſs. Es läſst ſich alſo erwarten, daſs vorerſt blos temporäre Verfaſſungen entſtehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in ſich tragen, und weil ſie urſprünglich nicht durch Vernunft, ſondern durch den Zwang der Umſtände geſtiftet ſind, früher oder ſpäter ſich auflöſen werden, da es natürlich iſt, daſs ein Volk unter dem Drang der Umſtände manche Rechte erſt aufgiebt, die es nicht auf ewig veräuſsern kann, und die es früher oder ſpäter zurückfodert, wo denn der Umſturz der Verfaſſung unvermeidlich, und um ſo gewiſſer iſt, je vollkommener ſie in formeller Rückſicht ſeyn mag, weil, wenn dieſs der Fall iſt, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiſs nicht freywillig zurückgiebt, welches ſchon eine innere Schwäche der Verfaſſung beweiſen würde.

Wenn denn nun aber auch, auf welche Art es geſchehe, endlich eine wirklich rechtliche, nicht

blos auf Unterdrückung, was zum Anfang nothwendig ist, gegründete Verfassung zu Stande kommt, so zeigt doch Erfahrung nicht nur, welche freylich in's Unendliche nie hinreichend wird, einen allgemeinen Satz zu beweisen, sondern kräftige Schlüfse beweisen, dafs selbst das Bestehen einer solchen Verfassung, welche für den einzelnen Staat die möglich vollkommenste ist, vom offenbarsten Zufall abhängig gemacht ist.

Wenn nach dem Vorbild der Natur, welche nichts Selbstständiges, oder kein in sich bestehendes System aufstellt, was nicht auf drey von einander unabhängigen Kräften gegründet ist, die Rechtlichkeit der Verfassung in die Trennung der drey Grundgewalten des Staats als von einander unabhängiger gesetzt wird, so beweisen eben die Einwürfe, die gegen diese Trennung, obgleich, dafs sie zu einer rechtlichen Verfassung nothwendig ist, nicht geläugnet werden kann, mit Recht gemacht werden, eine Unvollkommenheit dieser Verfassung, die doch nicht in ihr selbst liegen kann, sondern ausser ihr gesucht werden muss. Da die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Uebergewicht der executiven Gewalt über die andern, besonders die legislative, die retardirende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Ganzen nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberfläch-

lich ausgedachten Sicherungsmittel, ſondern allein auf dem guten Willen derjenigen beruhen, welche die höchſte Gewalt in Händen haben. Nun darf aber nichts, was zum Schutz und Schirm des Rechts gehört, vom Zufall abhangen. Daſs aber das Beſtehen einer ſolchen Verfaſſung vom guten Willen unabhängig gemacht werde, wäre wiederum nur durch einen Zwang möglich, deſſen Grund aber offenbar nicht in der Verfaſſung ſelbſt liegen kann, weil dazu eine vierte Gewalt nothwendig wäre, der man entweder die Macht in die Hände giebt, in welchem Fall ſie die executive Gewalt ſelbſt iſt, oder die man machtlos läſst, in welchem Fall ihre Wirkung vom bloſsen Zufall abhängig; und im beſten Fall, wenn nämlich das Volk ſich auf ihre Seite ſchlägt, die Inſurrection unvermeidlich iſt, welche in einer guten Verfaſſung ſo unmöglich ſeyn muſs, als in einer Maſchine.

Es iſt alſo an kein ſicheres Beſtehen auch nur einer einzelnen, wenn ſchon der Idee nach vollkommenen Staatsverfaſſung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organiſation, eine Föderation aller Staaten, die ſich wechſelſeitig unter einander ihre Verfaſſung garantiren, welche allgemeine wechſelſeitige Garantie aber wiederum nicht möglich iſt, ehe erſtens die Grundſätze der wahren Rechtsverfaſſung allgemein verbreitet ſind, ſo, daſs alle einzelne Staaten nur Ein Intereſſe haben, die Verfaſſung aller zu erhalten,

und ehe zweytens diese Staaten sich ebenso wieder Einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem sie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben, so, daſs die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller cultivirten Nationen, existirt, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebot steht.

Wie nun eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturstand, in welchem sie bis dahin gegen einander standen, heraustreten, durch Freyheit zu realisiren sey, welche eben in dem wechselseitigen Verhältniſs der Staaten ihr verwegenstes und uneingeschränktestes Spiel treibt, dieſs ist schlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freyheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrscht, welche zu der Freyheit objectiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre.

Und so sehen wir uns durch den Verlauf des Räsonnements auf die oben aufgeworfene Frage nach dem Grund der Identität zwischen der Freyheit, insofern sie in Willkühr sich äussert, auf der

Einen, und dem Objectiven oder Gesetzmäſsigen auf der andern Seite, zurückgetrieben, welche Frage von jetzt an eine weit höhere Bedeutung bekommt, und in der gröſsten Allgemeinheit beantwortet werden muſs.

III.

Das Entstehen der allgemeinen Rechtsverfassung darf nicht dem bloſsen Zufall überlassen seyn, und gleichwohl ist eine solche nur von dem freyen Spiel der Kräfte, das wir in der Geschichte wahrnehmen, zu erwarten. Es entsteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geschichte verdienen könne, und ob nicht im bloſsen Begriff der Geschichte schon auch der Begriff einer Nothwendigkeit liege, welcher selbst die Willkühr zu dienen gezwungen ist.

Es kommt hier vor allem darauf an, daſs wir uns des Begriffs der Geschichte versichern. —

Nicht alles, was geschieht, ist darum ein Object der Geschichte, Naturbegebenheiten z. B. verdanken den historischen Charakter, wenn sie ihn erlangen, blos dem Einfluſs, den sie auf menschliche Handlungen gehabt haben; noch viel weniger aber wird als historisches Object angesehen, was nach einer erkannten Regel geschieht, periodisch

widerkehrt, oder überhaupt ein Erfolg, der ſich a priori berechnen läſst. Wenn man von einer Naturgeſchichte im eigentlichen Sinn des Worts ſprechen wollte, ſo müſste man ſich die Natur vorſtellen, als ob ſie, in ihren Productionen ſcheinbar frey, die ganze Mannichfaltigkeit derſelben durch ſtetige Abweichungen von Einem urſprünglichen Original allmählig hervorgebracht hätte, welches alsdann eine Geſchichte nicht der Naturobjecte, (welche eigentlich Naturbeſchreibung iſt), ſondern der hervorbringenden Natur ſelbſt wäre. Wie würden wir nun die Natur in einer ſolchen Geſchichte erblicken? Wir würden ſie gleichſam mit Einer und derſelben Summe, oder Proportion der Kräfte, welche ſie nie überſchreiten könnte, auf verſchiedene Weiſe ſchalten und haushalten ſehen; wir würden ſie alſo in jenem Hervorbringen zwar in Freyheit, deſswegen aber doch nicht in gänzlicher Geſetzloſigkeit erblicken. Die Natur würde alſo zum Object der Geſchichte einerſeits durch den Schein von Freyheit in ihren Productionen, weil wir nämlich die Richtungen ihrer productiven Thätigkeit nicht a priori beſtimmen können, obgleich dieſe Richtungen ohne allen Zweifel ihr beſtimmtes Geſetz haben, andererſeits aber durch die Eingeſchränktheit und Geſetzmäſsigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebot ſtehenden Kräfte in ſie gelegt iſt, woraus denn offenbar iſt, daſs Geſchichte weder mit abſoluter Geſetzmäſsigkeit, noch auch mit abſoluter Freyheit beſteht, ſondern nur

da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisirt wird, dass zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt.

Nun kann aber ferner ein solches successives Realisiren eines Ideals, wo nur der Progressus als Ganzes, gleichsam für eine intellectuelle Anschauung, dem Ideal Genüge thut, nur durch solche Wesen als möglich gedacht werden, welchen der Character einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum ebendadurch, dass es diess ist, das Ideal zu erreichen unfähig ist, das Ideal aber, welches nothwendig ein bestimmtes ist, doch realisirt werden muss. Wir sehen uns also auf einen neuen Charakter der Geschichte geführt, nämlich, dass es nur eine Geschichte solcher Wesen giebt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann. Dazu gehört nun, dass jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhörte, dass also zwischen den sich succedirenden Individuen Continuität, und wenn das, was im Progressus der Geschichte realisirt werden soll, etwas nur durch Vernunft und Freyheit mögliches ist, Tradition oder Ueberlieferung möglich sey.

Es erhellt nun aber aus dieser Deduction des Begriffs der Geschichte von selbst, dass ebensowe-

nig eine abſolut geſetzloſe Reihe von Begebenheiten, als eine abſolut geſetzmäſsige den Namen der Geſchichte verdiene; es erhellt daraus:

a) daſs das Progreſſive, was in jeder Geſchichte gedacht wird, keine Geſetzmäſsigkeit von der Art verſtatte, durch welche die freye Thätigkeit auf eine beſtimmte immer in ſich ſelbſt zurückkehrende Succeſſion von Handlungen eingeſchränkt iſt;

b) daſs überhaupt alles, was nach einem beſtimmten Mechanismus erfolgt, oder ſeine Theorie a priori hat, gar nicht Object der Geſchichte ſey. Theorie und Geſchichte ſind völlig Entgegengeſetzte. Der Menſch hat nur deſswegen Geſchichte, weil, was er thun wird, ſich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läſst. Die Willkühr iſt inſofern die Göttin der Geſchichte. Die Mythologie läſst die Geſchichte mit dem erſten Schritt aus der Herrſchaft des Inſtincts in das Gebiet der Freyheit, mit dem Verluſt des goldenen Zeitalters, oder mit dem Sündenfall, d. h. mit der erſten Aeuſſerung der Willkühr beginnen. In den Ideen der Philoſophen endet die Geſchichte mit dem Vernunftreich, d. h. mit dem goldenen Zeitalter des Rechts, wenn alle Willkühr von der Erde verſchwunden iſt, und der Menſch durch Freyheit an denſelben Punct zurückgekehrt ſeyn wird, auf welchen ihn urſprünglich die Natur geſtellt hatte, und den er verlieſs, als die Geſchichte begann.

c) daſs ebenſowenig das abſolut Geſetzloſe, oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Abſicht den Namen der Geſchichte verdiene, und daſs nur Freyheit und Geſetzmäſsigkeit in Vereinigung, oder das allmählige Realiſiren eines nie völlig verlornen Ideals durch eine ganze Gattung von Weſen das Eigenthümliche der Geſchichte conſtituire.

Nach dieſen jetzt abgeleiteten Hauptcharacteren der Geſchichte muſs nun die transſcendentale Möglichkeit derſelben genauer unterſucht werden, welches uns auf eine Philoſophie der Geſchichte führen wird, welche letztere für die practiſche Philoſophie eben das iſt, was die Natur für die theoretiſche iſt.

A.

Die erſte Frage, welche an eine Philoſophie der Geſchichte mit Recht gemacht werden kann, iſt ohne Zweifel die, wie eine Geſchichte überhaupt denkbar ſey, da, wenn alles, was iſt, für jeden nur durch ſein Bewuſstſeyn geſetzt iſt, auch die ganze vergangene Geſchichte für jeden nur durch ſein Bewuſstſeyn geſetzt ſeyn kann. Nun behaupten wir auch wirklich, daſs kein individuelles Bewuſstſeyn mit allen den Beſtimmungen geſetzt ſeyn könnte, mit welchen es geſetzt iſt, und welche dazu nothwendig gehören, wofern nicht die ganze

Geſchichte vorhergegangen wäre, welches ſich, wenn es auf ein Kunſtſtück ankäme, an Beyſpielen ſehr leicht zeigen lieſse. Die vergangene Geſchichte gehört alſo freylich blos zur Erſcheinung, ebenſo, wie die Individualität des Bewuſstſeyns ſelbſt, ſie iſt alſo nicht mehr, aber auch nicht weniger reell für jeden, als es ſeine Individualität iſt. Dieſe beſtimmte Individualität ſetzt dieſes beſtimmte Zeitalter von dieſem Character, dieſem Fortſchritt in der Cultur u. ſ. w. voraus, aber ein ſolches Zeitalter iſt nicht möglich, ohne die ganze vergangene Geſchichte. Die Hiſtorie, welche ohnehin kein anders Object hat, als Erklärung des gegenwärtigen Zuſtands der Welt, könnte alſo eben ſo gut von dem jetzigen Zuſtand ausgehen, und auf die vergangene Geſchichte ſchlieſsen, und es wäre kein unintereſſanter Verſuch, zu ſehen, wie aus jenem die ganze Vergangenheit mit ſtrenger Nothwendigkeit abgeleitet werden könnte.

Wenn nun aber gegen dieſe Erklärung eingewendet würde, daſs doch nicht mit jedem individuellen Bewuſstſeyn die vergangene Geſchichte, mit keinem aber die ganze Vergangenheit, ſondern nur die Hauptbegebenheiten derſelben geſetzt ſeyn, welche als ſolche eben nur daran erkennbar ſind, daſs ſie ihren Einfluſs bis auf die jetzige Zeit, und bis auf die Individualität jedes einzelnen erſtreckt haben, ſo erwiedern wir erſtens, daſs es auch nur für den, und auch für dieſen nur inſo-

weit eine Geſchichte giebt, auf welchen, und inſoweit auf ihn die Vergangenheit gewirkt hat, zweytens, daſs was nur je in der Geſchichte geweſen iſt, auch wirklich mit dem individuellen Bewuſstſeyn eines jeden nur nicht eben unmittelbar, wohl aber durch unendlich viele Zwiſchenglieder hindurch, dergeſtalt zuſammenhange, oder zuſammenhangen werde, daſs, wenn man jene Zwiſchenglieder aufzeigen könnte, auch offenbar würde, daſs um dieſes Bewuſstſeyn zuſammenzuſetzen, die ganze Vergangenheit nothwendig war. Nun iſt aber freylich gewiſs, daſs ſo, wie der gröſste Theil der Menſchen in jedem Zeitalter, ebenſo auch eine Menge von Begebenheiten niemals eine Exiſtenz in der Welt gehabt hat, in welche eigentlich die Geſchichte gehört. Denn ſo wenig es zum Andenken bey der Nachwelt genug iſt, ſich nur als phyſiſche Urſache durch phyſiſche Wirkungen zu verewigen, ſo wenig läſst ſich auch eine Exiſtenz in der Geſchichte dadurch erwerben, daſs man blos intellectuelles Product, oder bloſses Mittelglied iſt, durch welches als ein bloſses Medium die von der Vergangenheit erworbene Cultur auf die Nachwelt übergeht, ohne daſs man ſelbſt Urſache einer neuen Zukunft wäre. Allerdings alſo iſt mit dem Bewuſstſeyn jeder Individualität nur ſoviel geſetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, aber eben dieſs iſt auch das einzige, was in die Geſchichte gehört, und in der Geſchichte geweſen iſt.

Was nun aber die transſcendentale Nothwendigkeit der Geſchichte betrifft, ſo iſt ſie in dem vorhergehenden ſchon dadurch abgeleitet, daſs den Vernunftweſen die univerſelle rechtliche Verfaſſung als ein Problem aufgegeben iſt, was nur durch die ganze Gattung, d. h. eben nur durch Geſchichte realiſirbar iſt. Wir begnügen uns alſo hier nur noch den Schluſs zu ziehen, daſs das einzig wahre Object der Hiſtorie nur das allmählige Entſtehen der weltbürgerlichen Verfaſſung ſeyn kann, denn eben dieſe iſt der einzige Grund einer Geſchichte. Alle andere Geſchichte, die nicht univerſell iſt, kann nur pragmatiſch, d. h. nach dem ſchon den Alten angegebenen Begriff auf einen beſtimmten empiriſchen Zweck gerichtet ſeyn. Dagegen iſt umgekehrt eine pragmatiſche Univerſalgeſchichte ein in ſich widerſprechender Begriff. Alles übrige aber, was ſonſt gewöhnlich in die Hiſtorie aufgenommen wird, Fortgang der Künſte, der Wiſſenſchaften u. ſ. w. gehört eigentlich gar nicht in die Hiſtorie κατ' ἐξοχήν, oder dient doch in derſelben blos entweder als Document, oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in Künſten und Wiſſenſchaften hauptſächlich dadurch, daſs ſie die Mittel, ſich wechſelſeitig zu ſchaden, vervielfältigen und erhöhen und eine Menge anderer vorher ungekannter Uebel herbeiführen, dazu dienen, den Fortſchritt der Menſchheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechts-Verfaſſung zu beſchleunigen.

B.

Daſs im Begriff der Geſchichte der Begriff einer unendlichen Progreſſivität liege, iſt in dem vorhergehenden hinlänglich bewieſen. Daraus kann aber freylich nicht unmittelbar auf die unendliche Perfectibilität der Menſchengattung ein Schluſs gezogen werden, da diejenigen, welche ſie läugnen, eben ſo gut auch behaupten könnten, daſs der Menſch ſo wenig als das Thier eine Geſchichte habe, ſondern daſs er auf einen ewigen Cirkel von Handlungen eingeſchloſsen ſey, in welchen er ſich wie Ixion um ſein Rad unaufhörlich bewege, und unter continuirlichen Oscillationen und bisweilen ſelbſt unter ſcheinbaren Abweichungen von der krummen Linie doch immer wieder an den Punct zurückfinde, von welchem er ausgegangen war. Um ſo weniger aber läſst ſich über dieſe Frage ein kluges Reſultat erwarten, da diejenigen, welche dafür oder dawider ſich vernehmen laſſen, über den Maasſtab, nach welchem die Fortſchritte gemeſſen werden ſollen, in der gröſsten Verworrenheit ſich befinden, indem einige auf die moraliſchen Fortſchritte der Menſchheit reflectiren, wovon wir wohl den Maasſtab zu beſitzen wünſchten, andere auf den Fortſchritt in Künſten und Wiſſenſchaften, welcher aber von dem hiſtoriſchen, (practiſchen) Standpunct aus betrachtet, eher ein Rückſchritt, oder wenigſtens ein anti hiſtoriſcher Fortſchritt iſt, worüber wir uns auf die Geſchichte ſelbſt, und auf das Urtheil und Beyſpiel der Na-

tionen, welche in historischem Sinn die classischen sind, (z. B. die Römer) berufen können. Wenn aber das einzige Object der Geschichte das allmählige Realisiren der Rechts-Verfassung ist, so bleibt uns auch als historischer Maasstab der Fortschritte des Menschengeschlechts nur die allmählige Annäherung zu diesem Ziel übrig, dessen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch a priori bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen seyn wird.

C.

Wir gehen jetzt aber zu dem Hauptcharakter der Geschichte über, dass sie Freyheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darstellen, und nur durch diese Vereinigung möglich seyn soll.

Nun ist es aber eben diese Vereinigung von Freyheit und Gesetzmäfsigkeit im Handeln, welche wir von einer ganz andern Seite her, als blos aus dem Begriff der Geschichte, bereits als nothwendig deducirt haben.

Die allgemeine Rechts-Verfassung ist Bedingung der Freyheit, weil es ohne sie für die Freyheit keine Bürgschaft giebt. Denn die Freyheit, welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung

garantirt ist, existirt nur precär, und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch gedeihende Pflanze, welche einer nothwendigen Inconsequenz gemäss im Allgemeinen geduldet wird, doch so, dass der einzelne seiner Freyheit nie sicher ist. So soll es nicht seyn. Die Freyheit soll keine Vergünstigung seyn, oder ein Gut, das nur gleich einer verbotenen Frucht genossen werden darf. Die Freyheit muss garantirt seyn durch eine Ordnung, welche so offen, und so unveränderlich ist, wie die der Natur.

Nun kann doch aber diese Ordnung nur durch Freyheit realisirt werden, und ihre Errichtung ist einzig und allein der Freyheit anvertraut. Diess ist ein Widerspruch. Was erste Bedingung der äusseren Freyheit ist, ist ebendesswegen nothwendig, wie die Freyheit selbst. Gleichwohl ist es nur durch Freyheit zu realisiren, d. h. sein Entstehen ist dem Zufall überlassen. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinigen?

Er ist nur dadurch zu vereinigen, dass in der Freyheit selbst wieder Nothwendigkeit ist; aber wie lässt sich wiederum eine solche Vereinigung denken?

Wir kommen hier auf das höchste, zwar im vorhergehenden (II.) bereits ausgesprochene, aber nicht aufgelöste Problem der Transscendental-Philosophie.

Freyheit ſoll Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freyheit ſeyn. Nun iſt aber Nothwendigkeit im Gegenſatz gegen Freyheit nichts anders, als das Bewuſstloſe. Was bewuſstlos in mir iſt, iſt unwillkührlich; was mit Bewuſstſeyn, iſt durch mein Wollen in mir.

In der Freyheit ſoll wieder Nothwendigkeit ſeyn, heiſst alſo ebenſoviel, als: durch die Freyheit ſelbſt, und indem ich frey zu handeln glaube, ſoll bewuſstlos, d. h. ohne mein Zuthun entſtehen, was ich nicht beabſichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewuſsten, alſo jener freybeſtimmenden Thätigkeit, die wir früher abgeleitet haben, ſoll eine bewuſstloſe entgegenſtehen, durch welche der uneingeſchränkteſten Aeuſserung der Freyheit unerachtet etwas ganz unwillkührlich, und vielleicht ſelbſt wider den Willen des Handelnden, entſteht, was er ſelbſt durch ſein Wollen nie hätte realiſiren können. Dieſer Satz, ſo paradox er auch ſcheinen möchte, iſt doch nichts anders, als nur der transſcendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgeſetzten Verhältniſſes der Freyheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schickſal, bald Vorſehung genannt wird, ohne daſs bey dem einen oder dem andern etwas deutliches gedacht würde, jenes Verhältniſſes, kraft deſſen Menſchen durch ihr freyes Handeln ſelbſt, und doch wider ihren Willen Urſache von etwas werden müſsen, was ſie nie gewollt, oder kraft

deſſen umgekehrt etwas mislingen und zu Schanden werden muſs, was ſie durch Freyheit und mit Anſtrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.

Ein ſolches Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die menſchliche Freyheit wird vorausgeſetzt nicht etwa nur von der tragiſchen Kunſt, deren ganze Exiſtenz auf jener Vorausſetzung beruht, ſondern ſelbſt im Wirken und Handeln; es iſt eine Vorausſetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Muth, zu handeln, wie die Pflicht gebietet, ein menſchliches Gemüth begeiſtern könnte, denn wenn keine Aufopferung möglich iſt, ohne die Ueberzeugung, daſs die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne, fortzuſchreiten, wie iſt denn dieſe Ueberzeugung möglich, wenn ſie einzig und allein auf die Freyheit gebaut iſt? Es muſs hier etwas ſeyn das höher iſt, denn menſchliche Freyheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln ſicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Menſch wagen könnte, eine Handlung von groſsen Folgen zu unternehmen, da ſelbſt die vollkommenſte Berechnung derſelben durch den Eingriff fremder Freyheit ſo durchaus geſtört werden kann, daſs aus ſeiner Handlung etwas ganz anders reſultiren kann, als er beabſichtigte. Die Pflicht ſelbſt kann mir nicht gebieten, in Anſehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu ſeyn ſobald ſie entſchie-

den hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freyheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was ſich aus ihnen für mein ganzes Geſchlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freyheit, ſondern von etwas ganz anderem und höherem abhängig ſind.

Es iſt alſo eine Vorausſetzung, die ſelbſt zum Behuf der Freyheit nothwendig iſt, daſs der Menſch zwar was das Handeln ſelbſt betrifft, frey, was aber das endliche Reſultat ſeiner Handlungen betrifft, abhängig ſey von einer Nothwendigkeit, die über ihm iſt, und die ſelbſt im Spiel ſeiner Freyheit die Hand hat. Dieſe Vorausſetzung nun ſoll transſcendental erklärt werden. Sie aus der Vorſehung, oder aus dem Schickſal erklären, heiſst ſie gar nicht erklären, denn Vorſehung oder Schickſal iſt eben das, was erklärt werden ſoll. An der Vorſehung zweifeln wir nicht; ebenſowenig an dem, was ihr Schickſal nennt, denn wir fühlen ſeine Eingriffe in unſerem eigenen Handeln, im Gelingen und Mislingen unſerer eigenen Entwürfe. Aber was iſt denn dieſes Schickſal?

Wenn wir das Problem auf transſcendentale Ausdrücke reduciren, ſo heiſst es ſoviel: wie kann uns, indem wir völlig frey, d. h. mit Bewuſstſeyn handeln, bewuſstlos etwas entſtehen, was wir nie beabſichtigten, und was die ſich ſelbſt überlaſſene Freyheit nie zu Stande gebracht hätte?

Was mir ohne Absicht entsteht, entsteht wie die objective Welt; nun soll mir ja aber durch mein freyes Handeln auch etwas Objectives, eine zweyte Natur, die Rechtsordnung entstehen. Aber durch ein freyes Handeln kann mir nichts Objectives entstehen, denn alles Objective als solches entsteht bewusstlos. Wie also jenes zweyte Objective durch freyes Handeln entstehen könne, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewussten Thätigkeit eine bewusstlose entgegenstünde.

Aber ein Objectives entsteht mir bewusstlos nur im Anschauen, also heisst jener Satz soviel: das Objective in meinem freyen Handeln muss eigentlich ein Anschauen seyn, wodurch wir denn auf einen frühern Satz zurückkommen, der zum Theil schon erläutert ist, zum Theil aber seine vollkommene Deutlichkeit erst hier erlangen kann.

Es bekommt nämlich hier das Objective im Handeln eine ganz andere Bedeutung, als es bisher gehabt hat. Nämlich alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, sondern nur durch die ganze Gattung realisirbar ist; wenigstens sollen alle meine Handlungen darauf gehen. Der Erfolg meiner Handlungen ist also nicht von mir, sondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denselben Zweck wollen. Aber diess

eben ist zweifelhaft und ungewiſs, ja unmöglich, da bey weitem die meisten sich jenen Zweck nicht einmal denken. Wie läſst sich nun aus dieser Ungewiſsheit herauskommen? Man könnte sich hier etwa unmittelbar auf eine moralische Weltordnung getrieben glauben, und eine solche als Bedingung der Erreichung jenes Zwecks postuliren. Allein wie will man den Beweis führen, daſs diese moralische Weltordnung als objectiv, als schlechthin unabhängig von der Freyheit existirend gedacht werden könne? Die moralische Weltordnung, kann man sagen, existirt, sobald wir sie errichten, aber wo ist sie denn errichtet? Sie ist der gemeinschaftliche Effect aller Intelligenzen, sofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anders, als eben eine solche Ordnung wollen. So lang dieſs nicht der Fall ist, existirt sie auch nicht. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes, oder der moralischen Weltordnung. Jedes Vernunftwesen kann sich selbst sagen: auch mir ist die Ausführung des Gesetzes, und die Ausübung des Rechts in meinem Wirkungskreise anvertraut, auch mir ist ein Theil der moralischen Weltregierung übertragen, aber was bin ich, gegen die vielen? Jene Ordnung existirt nur, insofern alle andern mit mir gleich denken, und jeder sein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrschend zu machen.

Also: entweder berufe ich mich auf eine mo-

ralische Weltordnung, so kann ich sie nicht als absolut objectiv denken, oder ich verlange etwas schlechthin Objectives, was schlechthin unabhängig von der Freyheit den Erfolg der Handlungen für den höchsten Zweck sichere, und gleichsam garantire, so sehe ich mich, weil das einzig Objective im Wollen das Bewuſstlose ist, auf ein Bewuſstloses getrieben, durch welches der äuſsere Erfolg aller Handlungen gesichert seyn muſs.

Denn nur dann, wenn in dem willkührlichen, d. h. völlig gesetzlosen Handeln der Menschen wieder eine bewuſslose Gesetzmäſsigkeit herrscht, kann ich an eine endliche Vereinigung aller Handlungen zu einem gemeinschaftlichen Zweck denken. Aber Gesetzmäſsigkeit ist nur im Anschauen, also ist jene Gesetzmäſsigkeit nicht möglich, wenn nicht das, was uns als ein freyes Handeln erscheint, objectiv, oder an sich betrachtet, ein Anschauen ist.

Nun ist ja aber hier nicht vom Handeln des Individuums, sondern vom Handeln der ganzen Gattung die Rede. Jenes zweyte Objective, was uns entstehen soll, kann nur durch die Gattung, d. h. in der Geschichte realisirt werden. Die Geschichte aber objectiv angesehen ist nichts anders, als eine Reihe von Begebenheiten, die nur subjectiv, als eine Reihe freyer Handlungen erscheint. Das Objective in der Geschichte ist also allerdings ein Anschauen, aber nicht ein Anschauen des Indi-

viduums, denn nicht das Individuum handelt in der Geſchichte, ſondern die Gattung; alſo müſste das Anſchauende, oder das Objective der Geſchichte Eines ſeyn für die ganze Gattung.

Nun handelt aber doch jedes einzelne Individuum, obgleich das Objective in allen Intelligenzen daſſelbe iſt, abſolut frey, es würden alſo die Handlungen verſchiedener Vernunftweſen nicht nothwendig zuſammenſtimmen, vielmehr je freyer das Individuum, deſto mehr Widerſpruch würde im Ganzen ſeyn, wenn nicht jenes Objective allen Intelligenzen Gemeinſchaftliche eine abſolute Syntheſis wäre, in welcher alle Widerſprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben ſind. — Daſs aus dem völlig geſetzloſen Spiel der Freyheit, das jedes freye Weſen, als ob kein anderes auſſer ihm wäre, für ſich treibt, (welches immer als Regel angenommen werden muſs), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zuſammenſtimmendes herauskomme, was ich bey jedem Handeln vorauszuſetzen genöthigt bin, iſt nicht zu begreiffen, wenn nicht das Objective in allem Handeln etwas Gemeinſchaftliches iſt, durch welches alle Handlungen der Menſchen zu Einem harmoniſchen Ziel gelenkt werden, ſo, daſs ſie, wie ſie ſich auch anſtellen mögen, und wie ausgelaſſen ſie ihre Willkühr üben, doch ohne, und ſelbſt wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit, durch welche es zum voraus beſtimmt iſt, daſs ſie eben durch das Ge-

ſetzloſe des Handelns, und je geſetzloſer es iſt, deſto gewiſſer eine Entwicklung des Schauſpiels herbeyführen, die ſie ſelbſt nicht beabſichtigen konnten, dahin müſſen, wo ſie nicht hin wollten. Dieſe Nothwendigkeit ſelbſt aber kann nur gedacht werden durch eine abſolute Syntheſis aller Handlungen, aus welcher alles, was geſchieht, alſo auch die ganze Geſchichte ſich entwickelt, und in welcher, weil ſie abſolut iſt, alles zum voraus ſo abgewogen und berechnet iſt, daſs alles, was auch geſchehen mag, ſo widerſprechend, und disharmoniſch es ſcheinen mag, doch in ihr ſeinen Vereinigungsgrund habe und finde. Dieſe abſolute Syntheſis ſelbſt aber muſs in das Abſolute geſetzt werden, was das Anſchauende, und ewig und allgemein Objective in allem freyen Handeln iſt.

Nun führt uns aber dieſe ganze Anſicht doch nur auf einen Naturmechanismus, durch welchen der letzte Erfolg aller Handlungen geſichert, und durch welchen alle ohne Zuthun der Freyheit, auf das höchſte Ziel der ganzen Gattung gerichtet werden. Denn das ewig, und allein Objective für alle Intelligenzen iſt eben die Geſetzmäſsigkeit der Natur, oder des Anſchauens, welches im Wollen etwas von der Intelligenz ſchlechthin unabhängiges wird. Dieſe Einheit des Objectiven für alle Intelligenzen erklärt mir nun aber blos eine Prädetermination der ganzen Geſchichte für die Anſchauung durch eine abſolute Syntheſis, deren bloſse

Entwicklung in verſchiedenen Reihen die Geſchichte iſt; nicht aber, wie mit dieſer objectiven Prädetermination aller Handlungen die Freyheit des Handelns ſelbſt zuſammenſtimme; jene Einheit erklärt uns alſo auch nur die Eine Beſtimmung im Begriff der Geſchichte, nämlich die Geſetzmäſſigkeit, welche, wie jetzt erhellt, blos in Anſehung des Objectiven im Handeln ſtattfindet, (weil nämlich dieſes wirklich zur Natur gehört alſo ebenſo geſetzmäſsig ſeyn muſs, als es die Natur iſt, weſshalb es auch völlig unnütz wäre, dieſe objective Geſetzmäſsigkeit des Handelns durch Freyheit hervorbringen zu wollen, da ſie ganz mechaniſch, und gleichſam von ſelbſt ſich hervorbringt); aber jene Einheit erklärt mir nicht die andere Beſtimmung, nämlich die Coëxiſtenz der Geſetzloſigkeit, d. h. der Freyheit mit der Geſetzmäſsigkeit; mit andern Worten, ſie läſst uns noch immer unerklärt, wodurch denn die Harmonie zwiſchen jenem Objectiven, was ganz unabhängig von der Freyheit durch ſeine eigene Geſetzmäſsigkeit hervorbringt, was es hervorbringt, und dem Freybeſtimmenden geſtiftet ſey?

Es ſtehen ſich auf dem gegenwärtigen Reflexionspunct einander gegenüber — auf der Einen Seite die Intelligenz an ſich, (das abſolut Objective allen Intelligenzen gemeinſchaftliche), auf der andern das Freybeſtimmende, ſchlechthin Subjective. Durch die Intelligenz an ſich iſt die

objective Gesetzmäſsigkeit der Geschichte ein für allemal prädeterminirt, aber, da das Objective, und das Freybestimmende ganz von einander unabhängig, jedes nur von sich abhängig ist, — woher bin ich gewiſs, daſs die objective Prädetermination, und die Unendlichkeit des durch Freyheit Möglichen sich wechselseitig erschöpfen, daſs also jenes Objective wirklich eine absolute Synthesis für das Ganze aller freyen Handlungen sey? und wodurch wird denn nun, da die Freyheit absolut ist, nnd durch das Objective schlechthin nicht bestimmt seyn kann, doch die fortwährende Uebereinstimmung zwischen beyden gesichert? Wenn das Objective immer das Bestimmte ist, wodurch ist es denn nun gerade so bestimmt, daſs es zu der Freyheit, welche nur in der Willkühr sich äussert, objectiv hinzubringt, was in ihr selbst nicht liegen kann, nämlich das Gesetzmäſsige? Eine solche prästabilirte Harmonie des Objectiven, (Gesetzmäſsigen) und des Bestimmenden, (Freyen) ist allein denkbar durch etwas höheres, was über beyden ist, was also weder Intelligenz, noch frey, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freyen ist.

Wenn nun jenes Höhere nichts anders ist, als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven, und dem absolut Objectiven, dem Bewuſsten, und dem Bewuſstlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freyen Handeln sich

trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subject, noch Object, auch nicht beydes zugleich, sondern nur die absolute Identität seyn, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche ebendeſswegen, weil die Bedingung alles Bewuſstseyns Duplicität ist, nie zum Bewuſstseyn gelangen kann. Dieses ewig Unbewuſste, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freyen Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns, und des Objectiven, oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäſsigkeit in der Freyheit, und der Freyheit in der Gesetzmäſsigkeit des Objectiven.

Es ist nun aber leicht einzusehen, daſs es für jenes absolut-Identische, das schon im ersten Act des Bewuſstseyns sich trennt, und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädicate geben kann, denn es ist das absolut-Einfache, auch keine Prädicate, die vom Intelligenten, oder vom Freyen hergenommen wären, daſs es also auch nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens seyn kann.

Wenn nun aber jenes Abſolute der eigentliche Grund der Harmonie zwiſchen dem Objectiven, und dem Subjectiven im freyen Handeln, nicht nur des Individuums, ſondern der ganzen Gattung iſt, ſo werden wir die Spur dieſer ewigen und unveränderlichen Identität am eheſten in der Geſetzmäſsigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freye Spiel der Willkühr in der Geſchichte ſich hindurchzieht.

Richtet ſich nun unſere Reflexion nur auf das Bewuſstloſe oder Objective in allem Handeln, ſo müſſen wir alle freye Handlungen, alſo auch die ganze Geſchichte, als ſchlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewuſste, ſondern durch eine völlig blinde Vorherbeſtimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schickſals ausgedrückt wird, welches das Syſtem des Fatalismus iſt. Richtet ſich die Reflexion allein auf das Subjective willkührlich Beſtimmende, ſo entſteht uns ein Syſtem der abſoluten Geſetzloſigkeit, das eigentliche Syſtem der Irreligion und des Atheismus, nämlich die Behauptung, daſs in allem Thun und Handeln kein Geſetz und keine Nothwendigkeit ſey. Erhebt ſich aber die Reflexion bis zu jenem Abſoluten, was der gemeinſchaftliche Grund der Harmonie zwiſchen der Freyheit und dem Intelligenten iſt, ſo entſteht uns das Syſtem der Vorſehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Worts.

Wenn nun aber jenes Abſolute, welches überall nur ſich offenbaren kann, in der Geſchichte wirklich und vollſtändig ſich geoffenbart hätte, oder jemals ſich offenbarte, ſo wäre es eben damit um die Erſcheinung der Freyheit geſchehen. Dieſe vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freye Handeln mit der Prädetermination vollſtändig zuſammenträffe. Wäre aber je ein ſolches Zuſammentreffen, d. h. wäre die abſolute Syntheſis je vollſtändig entwickelt, ſo würden wir einſehen, daſs alles, was durch Freyheit im Verlauf der Geſchichte geſchehen iſt, in dieſem Ganzen geſetzmäſsig war, und daſs alle Handlungen, obgleich ſie frey zu ſeyn ſchienen, doch nothwendig waren, eben um dieſes Ganze hervorzubringen. Der Gegenſatz zwiſchen der bewuſsten und der bewuſstloſen Thätigkeit iſt nothwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, ſo wäre auch die Erſcheinung der Freyheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns alſo keine Zeit denken, in welcher ſich die abſolute Syntheſis, d. h. wenn wir uns empiriſch ausdrücken, der Plan der Vorſehung vollſtändig entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geſchichte als ein Schauſpiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frey, und nach Gutdünken ſeine Rolle ſpielt; ſo läſst ſich eine vernünftige Entwicklung dieſes verworrenen Spiels nur dadurch denken,

dafs es Ein Geift ift, der in allen dichtet, und dafs der Dichter, deffen blofse Bruchftücke, (*disjecti membra poëtae*), die einzelnen Schaufpieler find, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freyen Spiel aller einzelnen fchon zum voraus fo in Harmonie gefetzt hat, dafs am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen mufs. Wäre nun aber der Dichter, unabhängig von feinem Drama, fo wären wir nur die Schaufpieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ift er nicht, unabhängig von uns, fondern offenbart, und enthüllt er fich nur fucceffiv durch das Spiel unferer Freyheit felbft, fo dafs ohne diefe Freyheit auch er felbft nicht wäre, fo find wir Mitdichter des Ganzen, und Selbfterfinder der befondern Rolle, die wir fpielen. — Der letzte Grund der Harmonie zwifchen der Freyheit, und dem Objectiven (Gefetzmäfsigen) kann alfo nie vollftändig objectiv werden, wenn die Erfcheinung der Freyheit beftehen foll. — Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Abfolute, d. h. ihr Handeln ift felbft abfolut, infofern weder frey, noch unfrey, fondern beydes zugleich, abfolutfrey, und eben defswegen auch nothwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem abfoluten Zuftand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher fich nichts unterfcheiden läfst, heraustritt, und fich ihrer bewufst wird, (fich felbft unterfcheidet), welches dadurch gefchieht, dafs ihr Handeln ihr objectiv wird, übergeht in die objective Welt, fo trennt fich das Freye und Nothwendige in

demselben. Frey ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir, und glauben wir innerlich immer frey zu seyn, obgleich die Erscheinung unserer Freyheit, oder unsere Freyheit, insofern sie übergeht in die objective Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt, wie jede andere Begebenheit.

Es folgt nun aus dem Bisherigen von selbst, welche Ansicht der Geschichte die einzig wahre ist. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung, oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Seyn das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann. Es kommt alles darauf an, dass man jene Alternative einsehe. Ist Gott, d. h. ist die objective Welt eine vollkommene Darstellung Gottes, oder was dasselbe ist, des vollständigen Zusammentreffens des Freyen mit dem Bewusstlosen, so kann Nichts anders seyn, als es ist. Aber die objective Welt ist es ja nicht. Oder ist sie etwa wirklich eine vollständige Offenbarung Gottes? — Ist nun die Erscheinung der Freyheit nothwendig unendlich, so ist auch die vollständige Ent-

wicklung der absoluten Synthesis, eine unendliche, und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewusstseyns, also auch nur zum Behuf der Erscheinung in das Bewusste, und Bewusstlose, Freye, und Anschauende sich trennt, selbst aber, in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität, und der ewige Grund der Harmonie zwischen beyden ist.

Wir können drey Perioden jener Offenbarung, also auch drey Perioden der Geschichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beyden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur steht, welche den Uebergang von dem Einen zum Andern macht.

Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewusstlos auch das Grösste und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes, und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener grossen Reiche, von denen kaum das Gedächtniss übrig geblieben, und auf deren Grösse wir nur aus ihren Ruinen schliessen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist.

Die zweyte Periode der Geſchichte iſt die, in welcher, was in der erſten als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht erſchien, als Natur ſich offen bart, und das dunkle Geſetz, das in jener herrſchend war, wenigſtens in ein offenes Naturgeſetz verwandelt erſcheint, das die Freyheit und die ungezügeltſte Willkühr zwingt, einem Naturplan zu dienen und ſo allmählig wenigſtens eine mechaniſche Geſetzmäſsigkeit in der Geſchichte herbeiführt. Dieſe Periode ſcheint von der Ausbreitung der groſsen römiſchen Republick zu beginnen, von welcher an die ausgelaſſenſte Willkühr in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungsſucht ſich äuſsernd, indem ſie zuerſt die Völker allgemein untereinander verband, und was bis jetzt von Sitten und Geſetzen, Künſten und Wiſſenſchaften nur abgeſondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechſelſeitige Berührung brachte, bewuſstlos, und ſelbſt wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in ſeiner vollſtändigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund, und den univerſellen Staat herbeiführen muſs. Alle Begebenheiten, die in dieſe Periode fallen, ſind daher auch als bloſse Naturerfolge anzuſehen, ſo wie ſelbſt der Untergang des römiſchen Reichs weder eine tragiſche, noch moraliſche Seite hat, ſondern nach Naturgeſetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geſchichte wird die

ſeyn, wo das, was in den frühern als Schickſal und als Natur erſchien, ſich als Vorſehung entwickeln, und offenbar werden wird, daſs ſelbſt das, was bloſses Werk des Schickſals, oder der Natur zu ſeyn ſchien, ſchon der Anfang einer auf unvollkommene Weiſe ſich offenbarenden Vorſehung war.

Wann dieſe Periode beginnen werde, wiſſen wir nicht zu ſagen. Aber wenn dieſe Periode ſeyn wird, dann wird auch Gott ſeyn.

F.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjectivem und Objectivem bewufst werden könne?

Auflösung.

I.

1. Alles Handeln ist nur zu begreifen durch eine ursprüngliche Vereinigung von Freyheit und Nothwendigkeit. Der Beweis ist, dafs jedes Handeln, sowohl das des Individuums, als das der ganzen Gattung, als handeln frey, als objectiver Erfolg aber als unter Naturgesetzen stehend gedacht werden mufs. Subjectiv also, für die innere Erscheinung handeln wir, objectiv handeln nie wir, sondern ein Anderes gleichsam durch uns,

2) Dieses objective was durch mich handelt soll nun aber doch wieder **ich** seyn. Nun bin aber **ich** nur das Bewufste, jenes andere dagegen das Unbewufste. Also das Unbewufste in meinem Handeln soll identisch seyn mit dem Bewufsten. Nun läfst sich aber doch diese Identität im freyen Han-

deln ſelbſt nicht nachweiſen, denn eben zum Behuf des freyen Handelns, (d. h. des Objectivwerdens jenes Objectiven) hebt ſie ſich auf. Alſo müſste jene Identität jenſeits dieſes Objectivwerdens aufgezeigt werden. Aber was im freyen Handeln das objective, von uns unabhängig, wird, iſt diesſeits des Erſcheinens das Anſchauen, alſo müſste ſich jene Identität im Anſchauen nachweiſen laſſen.

Nun läſst ſie ſich aber im Anſchauen ſelbſt nicht nachweiſen. Denn entweder iſt das Anſchauen ſchlechthin ſubjectiv, alſo überhaupt nicht objectiv, oder es wird objectiv, ſo hat ſich in ihm eben zum Behuf des Objectivwerdens jene Identität aufgehoben. Alſo müſste jene Identität nur etwa in den Producten des Anſchauens nachgewieſen werden.

In dem Objectiven der zweyten Ordnung kann jene Identität nicht aufgezeigt werden, da es eben nur durch Aufhebung derſelben, und durch eine Trennung, welche unendlich iſt, zu Stande kommt. Dieſes Objective kann freylich nicht anders erklärt werden, als durch die Annahme, daſs es ein urſprünglich in Harmonie Geſetztes iſt, was im freyen Handeln zum Behuf des Erſcheinens ſich trennt. Dieſes Identiſche ſoll nun aber erſt für das Ich ſelbſt nachgewieſen werden, und da es Erklärungsgrund der Geſchichte iſt, kann es nicht hinwiederum aus der Geſchichte bewieſen werden.

Jene Identität könnte alſo nur aufgezeigt werden in dem Objectiven der erſten Ordnung.

Wir lieſsen die objective Welt durch einen völlig blinden Mechanismus der Intelligenz entſtehen. Wie nun aber ein ſolcher Mechanismus in einer Natur möglich ſey, deren Grundcharakter das Bewuſstſeyn iſt, wäre ſchwer zu begreifen, wenn nicht jener Mechanismus zum voraus ſchon durch die freye und bewuſste Thätigkeit beſtimmt wäre. Ebenſowenig wäre zu begreifen, wie je ein Realiſiren unſerer Zwecke in der Auſsenwelt durch bewuſste und freye Thätigkeit möglich wäre, wenn nicht in die Welt, noch ehe ſie Object eines bewuſsten Handelns wird, ſchon kraft jener urſprünglichen Identität der bewuſstloſen mit der bewuſsten Thätigkeit die Empfänglichkeit für ein ſolches Handeln gelegt wäre.

Wenn nun aber alle bewuſste Thätigkeit zweckmäſsig iſt, ſo kann jenes Zuſammentreffen der bewuſsten und bewuſstloſen Thätigkeit nur in einem ſolchen Product ſich nachweiſen laſſen, das zweckmäſsig iſt, ohne zweckmäſsig hervorgebracht zu ſeyn. Ein ſolches Product muſs die Natur ſeyn, und dieſs eben iſt das Princip aller Teleologie, in welcher allein die Auflöſung des gegebenen Problems geſucht werden kann.

Fünfter Hauptabſchnitt.

Hauptſätze der Teleologie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

So gewiſs, als die Erſcheinung der Freyheit nur zu begreifen iſt durch Eine identiſche Thätigkeit, welche blos zum Behuf des Erſcheinens ſich in bewuſste, und bewuſstloſe getrennt hat, ſo gewiſs muſs die Natur, als das ohne Freyheit Hervorgebrachte erſcheinen als ein Product, das zweckmäſſig iſt, ohne einem Zweck gemäſs hervorgebracht zu ſeyn, d. h. als ein Product, das, obgleich Werk des blinden Mechanismus, doch ſo ausſieht, als ob es mit Bewuſstſeyn hervorgebracht wäre.

1. Die Natur muſs als zweckmäſsiges Product erſcheinen. Der transſcendentale Beweis wird geführt aus der nothwendigen Harmonie der bewuſstloſen mit der bewuſsten Thätigkeit. Der Beweis aus der Erfahrung gehört nicht in die Transſcendental-Philoſophie, wir gehen daher ſogleich zu dem zweyten Satz über. Nämlich

2. Die Natur iſt nicht zweckmäſsig

der Production nach, d. h. obgleich ſie alle Charaktere eines zweckmäſsigen Products an ſich trägt, iſt ſie doch in ihrem Urſprung nicht zweckmäſsig, und durch das Beſtreben, ſie aus einer zweckmäſsigen Production zu erklären, wird der Charakter der Natur, und eben das, was ſie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daſs ſie in ihrem Mechanismus, und obgleich ſelbſt nichts, als blinder Mechanismus, doch zweckmäſsig iſt. Hebe ich den Mechanismus auf, ſo hebe ich die Natur ſelbſt auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organiſche Natur umgiebt, und den man erſt mit Hülfe des transſcendentalen Idealismus ganz zu durchdringen vermag, beruht auf dem Widerſpruch, daſs dieſe Natur, obgleich Product blinder Naturkräfte, doch durchaus, und durchein zweckmäſsig iſt. Aber eben dieſer Widerſpruch, welcher durch die transſcendentalen Grundſätze a priori ſich deduciren läſst, wird durch die teleologiſchen Erklärungsarten aufgehoben.

Die Natur in ihren zweckmäſsigen Formen ſpricht figürlich zu uns, ſagt Kant, die Auslegung ihrer Chiffernſchrift giebt uns die Erſcheinung der Freyheit in uns. In dem Naturproduct iſt noch beyſammen, was ſich im freyen Handeln zum Behuf des Erſcheinens getrennt hat. Jede Pflanze iſt ganz, was ſie ſeyn ſoll, das Freye in ihr iſt nothwendig, und das Nothwendige frey. Der Menſch

ist ein ewiges Bruchstück, denn entweder ist sein Handeln nothwendig, und dann nicht frey, oder frey, und dann nicht nothwendig und gesetzmäſsig. Die vollständige Erscheinung der vereinigten Freyheit und Nothwendigkeit in der Auſſenwelt giebt mir also allein die organische Natur, und dieſs lieſs sich schon zum voraus aus der Stelle schlieſsen, die sie in der Reihe von Productionen in der theoretischen Philosophie einnimmt, indem sie unsern Ableitungen zufolge selbst schon ein objectiv gewordenes Produciren, insofern also an das freye Handeln gräntzend, jedoch ein bewuſstloses Anschauen des Producirens, insofern also selbst wieder ein blindes Produciren ist.

Dieser Widerspruch nun, daſs Ein und dasselbe Product zugleich blindes Product, und doch zweckmäſsig sey, ist schlechthin in keinem System, auſser dem des transscendentalen Idealismus zu erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäſsigkeit der Producte, oder den Mechanismus im Hervorbringen derselben läugnen, also eben jene Coëxistenz aufheben muſs. Entweder nimmt man an, die Materie bilde sich von selbst zu zweckmäſsigen Producten, wodurch wenigstens begreiflich wird, wie die Materie, und der Zweckbegriff sich in den Producten durchdringen, so schreibt man der Materie entweder absolute Realität bey, welches im Hylozoismus geschieht, ein widersinnisches System, insofern es die Materie selbst als intelli-

gent annimmt, oder nicht, so muss die Materie als die blosse Anschauungsweise eines intelligenten Wesens gedacht werden, so dass alsdann der Zweckbegriff und das Object eigentlich nicht in der Materie, sondern in der Anschauung jenes Wesens sich durchdringen, wo denn der Hylozoismus selbst wieder auf den transscendentalen Idealismus zurückführt. Oder man nimmt die Materie als absolut unthätig an, und läst die Zweckmäsigkeit in ihren Producten hervorgebracht seyn durch eine Intelligenz ausser ihr, so nämlich, dass der Begriff dieser Zweckmäsigkeit der Production selbst vorangegangen, so ist nicht zu begreifen, wie der Begriff und das Object in's Unendliche sich durchdrungen, wie mit einem Wort das Product nicht Kunstproduct, sondern Naturproduct sey. Denn der Unterschied des Kunst- und des Naturproducts beruht eben darauf, dass in jenem der Begriff nur der Oberfläche des Objects aufgedrückt, in diesem aber in das Object selbst übergegangen, und von ihm schlechthin unzertrennlich ist. Diese absolute Identität des Zweckbegriffs mit dem Object selbst, ist nun aber blos aus einer Production zu erklären, in welcher bewusste und bewusstlose Thätigkeit sich vereinigen, aber eine solche ist wiederum nur in einer Intelligenz möglich. Nun läst sich aber wohl begreifen, wie eine schöpferische Intelligenz sich selbst, nicht aber, wie sie andern ausser sich eine Welt darstellen könne. Also sehen wir uns

hier wiederum auf den transſcendentalen Idealismus zurückgetrieben.

Die Zweckmäſsigkeit der Natur im Ganzen ſowohl, als in einzelnen Producten läſst ſich nur begreiffen aus einer Anſchauung, in welcher der Begriff des Begriffs, und das Object ſelbſt urſprünglich und ununterſcheidbar vereinigt ſind, denn alsdann wird das Product zwar erſcheinen müſſen als zweckmäſsig, weil die Production ſelbſt ſchon beſtimmt war durch das Princip, welches in das Freye und nicht Freye zum Behuf des Bewuſstſeyns ſich trennt, und doch kann wiederum der Zweckbegriff nicht als vorangegangen der Production gedacht werden, weil in jener Anſchauung beyde noch ununterſcheidbar waren. Daſs nun alle teleologiſchen Erklärungsarten, d. h. diejenigen, welche den Zweckbegriff, das der bewuſsten Thätigkeit Entſprechende, dem Object, welches der bewuſstloſen Thätigkeit entſpricht, vorangehen laſſen, in der That alle wahre Naturerklärung aufheben, und dadurch für das Wiſſen in ſeiner Vollkommenheit ſelbſt verderblich werden, erhellt aus dem bisherigen von ſelbſt ſo offenbar, daſs es keiner weitern Erklärung, auch nicht einmal durch Beyſpiele bedarf.

II.

Die Natur in ihrer blinden und mechaniſchen Zweckmäſsigkeit repräſentirt mir allerdings eine

ursprüngliche Identität der bewuſsten, und der bewuſstloſen Thätigkeit, aber ſie repräſentirt mir jene Identität nicht als eine ſolche, deren letzter Grund im Ich ſelbſt liegt. Der Transſcendental-Philoſoph ſieht es wohl, daſs das Princip derſelben das Letzte in uns iſt, was ſchon im erſten Act des Selbſtbewuſstſeyns ſich trennt, und auf welches das ganze Bewuſstſeyn mit allen ſeinen Beſtimmungen aufgetragen iſt, aber das Ich ſelbſt ſieht es nicht. Nun war ja aber die Aufgabe der ganzen Wiſſenſchaft eben die, wie dem Ich ſelbſt der letzte Grund der Harmonie zwiſchen Subjectivem und Objectivem objectiv werde?

Es muſs alſo in der Intelligenz ſelbſt eine Anſchauung ſich aufzeigen laſſen, durch welche in Einer und derſelben Erſcheinung das Ich für ſich ſelbſt bewuſst, und bewuſstlos zugleich iſt, und erſt durch eine ſolche Anſchauung bringen wir die Intelligenz gleichſam ganz aus ſich ſelbſt heraus, erſt durch eine ſolche iſt alſo auch das ganze Problem der Transſcendental-Philoſophie, (die Uebereinſtimmung des Subjectiven und Objectiven zu erklären) gelöst.

Durch die erſte Beſtimmung, nämlich daſs bewuſste und bewuſstloſe Thätigkeit in Einer und derſelben Anſchauung objectiv werden, unterſcheidet ſich dieſe Anſchauung von der, welche wir in der practiſchen Philoſophie ableiten konn-

ten, wo die Intelligenz nur für die innere Anſchauung bewuſst, für die äuſſere aber bewuſstlos war.

Durch die zweyte Beſtimmung, nämlich daſs das Ich in Einer und derſelben Anſchauung für ſich ſelbſt bewuſst, und bewuſstlos zugleich werde, unterſcheidet ſich die hier poſtulirte Anſchauung von der, welche wir in den Naturproducten haben, wo wir zwar jene Identität erkennen, aber nicht als Identität, deren Princip im Ich ſelbſt liegt. Jede Organiſation iſt ein Monogramm jener urſprünglichen Identität, aber um ſich in dieſem Reflex zu erkennen, muſs das Ich ſich unmittelbar ſchon in jener Identität erkannt haben.

Wir haben nichts zu thun, als die Merkmale dieſer jetzt abgeleiteten Anſchauung zu analyſiren, um die Anſchauung ſelbſt zu finden, welche zum voraus zu urtheilen keine andere, als die Kunſtanſchauung ſeyn kann.

Sechſter Hauptabſchnitt.

Deduction eines allgemeinen Organs der Philoſophie, oder: Hauptſätze der Philoſophie der Kunſt nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

§. 1.

Deduction des Kunſtproducts überhaupt.

Die poſtulirte Anſchauung ſoll zuſammenfaſſen, was in der Erſcheinung der Freyheit, und was in der Anſchauung des Naturproducts getrennt exiſtirt, nämlich Identität des Bewuſsten und Bewuſstloſen im Ich, und Bewuſstſeyn dieſer Identität. Das Product dieſer Anſchauung wird alſo einerſeits an das Naturproduct, andererſeits an das Freyheitsproduct gräntzen, und die Charaktere beyder in ſich vereinigen müſſen. Kennen wir das Product der Anſchauung, ſo kennen wir auch die Anſchauung ſelbſt, wir brauchen alſo nur das Product abzuleiten, um die Anſchauung abzuleiten.

Das Product wird mit dem Freyheitsproduct gemein haben, daſs es ein mit Bewuſstſeyn her-

vorgebrachtes, mit dem Naturproduct, daſs es ein bewuſstlos hervorgebrachtes iſt. In der erſten Rückſicht wird es alſo das umgekehrte des organiſchen Naturproducts ſeyn. Wenn aus dem organiſchen Product die bewuſstloſe (blinde) Thätigkeit als bewuſste reflectirt wird, ſo wird umgekehrt aus dem Product, von welchem hier die Rede iſt, die bewuſste Thätigkeit als bewuſstloſe, (objective) reflectirt werden, oder wenn das organiſche Product mir die bewuſstloſe Thätigkeit als beſtimmt durch die bewuſste reflectirt, ſo wird umgekehrt das Product, welches hier abgeleitet wird, die bewuſste Thätigkeit als beſtimmt durch die bewuſstloſe reflectiren. Kürzer: die Natur fängt bewuſstlos an, und endet bewuſst, die Production iſt nicht zweckmäſsig, wohl aber das Product. Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede iſt, muſs mit Bewuſstſeyn (ſubjectiv) anfangen, und im Bewuſstſeyn oder objectiv enden, das Ich iſt bewuſst der Production nach, bewuſstlos in Anſehung des Products.

Wie ſollen wir uns nun aber eine ſolche Anſchaung transſcendental erklären, in welcher die bewuſstloſe Thätigkeit durch die bewuſste bis zur vollkommnen Identität mit ihr gleichſam hindurchwirkt? — Wir reflectiren vorerſt darauf, daſs die Thätigkeit eine bewuſste ſeyn ſoll. Nun iſt es aber ſchlechthin unmöglich, daſs mit Bewuſstſeyn etwas Objectives hervorgebracht werde, was doch

hier verlangt wird. Objectiv ist nur, was bewufstlos entsteht, das eigentlich Objective in jener Anschauung mufs also auch nicht mit Bewufstseyn hinzugebracht werden können. Wir können uns hierüber unmittelbar auf die Beweise berufen, die schon wegen des freyen Handelns geführt worden sind, dafs nämlich das Objective in demselben durch etwas von der Freyheit Unabhängiges hinzukomme. Der Unterschied ist nur der, dafs im freyen Handeln die Identität beyder Thätigkeiten aufgehoben seyn mufs, eben darum, damit das Handeln als frey erscheine. Auch können die beyden Thätigkeiten im freyen Handeln nie absolut identisch werden, weshalb auch das Object des freyen Handelns nothwendig ein unendliches, nie vollständig realisirtes ist, denn wäre es vollständig realisirt, so fielen die bewufste und die objective Thätigkeit in Eins zusammen, d. h. die Erscheinung der Freyheit hörte auf. Was nun durch die Freyheit schlechthin unmöglich war, soll durch das jetzt postulirte Handeln möglich seyn, welches aber eben um diesen Preis aufhören mufs, ein freyes Handeln zu seyn, und ein solches wird, in welchem Freyheit und Nothwendigkeit absolut vereinigt sind. Nun sollte aber doch die Production mit Bewufstseyn geschehen, welches unmöglich ist, ohne dafs beyde getrennt seyn. Hier ist also ein offenbarer Widerspruch. Bewufste, und bewufstlose Thätigkeit sollen absolut Eins seyn im Product, gerade wie sie es im organischen Product

auch ſind, aber ſie ſollen auf andere Art Eines ſeyn, beyde ſollen Eines ſeyn für das Ich ſelbſt. Dieſs iſt aber unmöglich, als wenn das Ich ſich der Production bewuſst iſt. Aber iſt das Ich der Production ſich bewuſst, ſo müſſen beyde Thätigkeiten getrennt ſeyn, denn dieſs iſt nothwendige Bedingung des Bewuſstſeyns der Production. Beyde Thätigkeiten müſſen alſo Eines ſeyn, denn ſonſt iſt keine Identität, beyde müſſen getrennt ſeyn, denn ſonſt iſt Identität, aber nicht für das Ich. Wie iſt dieſer Widerſpruch aufzulöſen?

Beyde Thätigkeiten müſſen getrennt ſeyn zum Behuf des Erſcheinens, des Objectivwerdens der Production, gerade ſo, wie ſie im freyen Handeln zum Behuf des Objectivwerdens des Anſchauens getrennt ſeyn müſſen. Aber ſie können nicht in's Unendliche getrennt ſeyn, wie beym freyen Handeln, weil ſonſt das Objective niemals eine vollſtändige Darſtellung jener Identität wäre. Die Identität beyder ſollte aufgehoben ſeyn nur zum Behuf des Bewuſstſeyns, aber die Production ſoll in Bewuſstloſigkeit enden, alſo muſs es einen Punct geben, wo beyde in Eins zuſammenfallen, und umgekehrt, wo beyde in Eines zuſammenfallen, muſs die Production aufhören, als eine freye zu erſcheinen.

Wenn dieſer Punct in der Production erreicht iſt, ſo muſs das Produciren abſolut aufhören, und

es muſs dem Producirenden unmöglich ſeyn, weiter zu produciren, denn die Bedingung alles Producirens iſt eben die Entgegenſetzung der bewuſsten, und der bewuſstloſen Thätigkeit, dieſe ſollen hier aber abſolut zuſammentreffen, es ſoll alſo in der Intelligenz aller Streit aufgehoben, aller Widerſpruch vereinigt ſeyn.

Die Intelligenz wird alſo in einer vollkommenen Anerkennung der im Product ausgedrückten Identität, als einer ſolchen, deren Princip in ihr ſelbſt liegt, d. h. ſie wird in einer vollkommenen Selbſtanſchauung enden. Da es nun die freye Tendenz zur Selbſtanſchauung in jener Identität war, welche die Intelligenz urſprünglich mit ſich ſelbſt entzweyte, ſo wird das Gefühl, was jene Anſchauung begleitet, das Gefühl einer unendlichen Befriedigung ſeyn. Aller Trieb zu produciren ſteht mit der Vollendung des Products ſtille, alle Widerſprüche ſind aufgehoben, alle Räthſel gelöst. Da die Production ausgegangen war von Freyheit, d. h. von einer unendlichen Entgegenſetzung der beyden Thätigkeiten, ſo wird die Intelligenz jene abſolute Vereinigung beyder, in welcher die Production endet, nicht der Freyheit zuſchreiben können, denn gleichzeitig mit der Vollendung des Products iſt alle Erſcheinung der Freyheit hinweggenommen; ſie wird ſich durch jene Vereinigung ſelbſt überraſcht und beglückt fühlen, d. h. ſie gleichſam als freywillige Gunſt einer höhern Natur

ansehen, die das Unmögliche durch sie möglich gemacht hat.

Dieses Unbekannte aber, was hier die objective und die bewusste Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts anders, als jenes Absolute, welches den allgemeinen Grund der prästabilirten Harmonie zwischen dem Bewussten und dem Bewusstlosen enthält. Wird also jenes Absolute reflectirt aus dem Product, so wird es der Intelligenz erscheinen, als Etwas, das über ihr ist, und was selbst entgegen der Freyheit zu dem, was mit Bewusstseyn und Absicht begonnen war, das Absichtslose hinzubringt.

Dieses unveränderlich Identische, was zu keinem Bewusstseyn gelangen kann, und nur aus dem Product widerstrahlt, ist für das Producirende eben das, was für das Handelnde das Schicksal ist, d. h. eine dunkle unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freyheit das Vollendete, oder das Objective hinzubringt, und wie jene Macht, welche durch unser freyes Handeln ohne unser Wissen, und selbst wider unsern Willen nicht vorgestellten Zwecke realisirt, Schicksal genannt wird, so wird das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freyheit, und gewissermaassen der Freyheit entgegen, in welcher ewig sich flieht, was in jener Production vereinigt ist, zu dem Bewussten das Ob-

jective hinzubringt, mit dem dunklen Begriff des Genies bezeichnet.

Das postulirte Product ist kein anderes, als das Genieproduct, oder, da das Genie nur in der Kunst möglich ist, das Kunstproduct.

Die Deduction ist vollendet, und wir haben zunächst nichts zu thun, als durch vollständige Analysis zu zeigen, dass alle Merkmale der postulirten Production in der ästhetischen zusammentreffen.

Dass alle ästhetische Production auf einem Gegensatz von Thätigkeiten beruhe, läfst sich schon aus der Aussage aller Künstler, dass sie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkührlich getrieben werden, dass sie durch Production derselben nur einen unwiderstehlichen Trieb ihrer Natur befriedigen, mit Recht schliessen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerspruch ausgeht, so, dass den Widerspruch gesetzt die freye Thätigkeit unwillkührlich wird, so muss auch der künstlerische Trieb aus einem solchen Gefühl eines innern Widerspruchs hervorgehen. Dieser Widerspruch aber, da er den ganzen Menschen mit allen seinen Kräften in Bewegung setzt, ist ohne Zweifel ein Widerspruch, der das Letzte in ihm, die Wurzel seines ganzen Daseyns angreift. Es ist gleichsam, als ob in den seltenen Menschen, welche vor andern Künstler

ſind im höchſten Sinne des Worts, jenes unveränderlich Identiſche, auf welches alles Daſeyn aufgetragen iſt, ſeine Hülle, mit der es ſich in andern umgiebt, abgelegt habe, und ſo wie es unmittelbar von den Dingen afficirt wird, ebenſo auch unmittelbar auf alles zurückwirke. Es kann alſo nur der Widerſpruch zwiſchen dem Bewuſsten und dem Bewuſstloſen im freyen Handeln ſeyn, welcher den künſtleriſchen Trieb in Bewegung ſetzt, ſo wie es hinwiederum nur der Kunſt gegeben ſeyn kann, unſer unendliches Streben zu befriedigen, und auch den letzten und äuſſerſten Widerſpruch in uns aufzulöſen.

So wie die äſthetiſche Production ausgeht vom Gefühl eines ſcheinbar unauflöslichen Widerſpruchs, ebenſo endet ſie nach dem Bekenntniſs aller Künſtler, und aller, die ihre Begeiſterung theilen, im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und daſs dieſes Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung iſt, beweiſt ſchon, daſs der Künſtler die vollſtändige Auflöſung des Widerſpruchs, die er in ſeinem Kunſtwerk erblickt, nicht ſich ſelbſt, ſondern einer freywilligen Gunſt ſeiner Natur zuſchreibt, die, ſo unerbittlich ſie ihn in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzte, ebenſo gnädig den Schmerz dieſes Widerſpruchs von ihm hinwegnimmt, denn ſo wie der Künſtler unwillkührlich, und ſelbſt mit innerem Widerſtreben zur Production getrieben wird, (daher bey den

Alten die Ausſprüche: *pati Deum* u. ſ. w. daher überhaupt die Vorſtellung von Begeiſterung durch fremden Anhauch) ebenſo kommt auch das Objective zu ſeiner Production gleichſam ohne ſein Zuthun, d. h. ſelbſt blos objectiv hinzu. Ebenſo wie der verhängniſsvolle Menſch nicht vollführt, was er will, oder beabſichtigt, ſondern was er durch ein unbegreifliches Schickſal, unter deſſen Einwirkung er ſteht, vollführen muſs, ſo ſcheint der Künſtler, ſo abſichtsvoll er iſt, doch in Anſehung deſſen, was das eigentlich Objective in ſeiner Hervorbringung iſt, unter der Einwirkung einer Macht zu ſtehen, die ihn von allen andern Menſchen abſondert, und ihn Dinge auszuſprechen oder darzuſtellen zwingt, die er ſelbſt nicht vollſtändig durchſieht, und deren Sinn unendlich iſt. Da nun jenes abſolute Zuſammentreffen der beyden ſich fliehenden Thätigkeiten ſchlechthin nicht weiter erklärbar, ſondern blos eine Erſcheinung iſt, die obſchon unbegreiflich, doch nicht geläugnet werden kann, ſo iſt die Kunſt die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal exiſtirt hätte, uns von der abſoluten Realität jenes Höchſten überzeugen müſste.

Wenn nun ferner die Kunſt durch zwey von einander völlig verſchiedene Thätigkeiten vollendet wird, ſo iſt das Genie weder die Eine noch die andere, ſondern das, was über beyden iſt. Wenn wir in der Einen jener beyden Thätigkeiten, der

bewuſsten nämlich, das ſuchen müſsen, was insgemein Kunſt genannt wird, was aber nur der Eine Theil derſelben iſt, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewuſstſeyn, Überlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Überlieferung und durch eigene Übung erreicht werden kann, ſo werden wir dagegen in dem Bewuſstloſen, was in die Kunſt mit eingeht, dasjenige ſuchen müſsen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Übung, noch auf andere Art erlangt werden, ſondern allein durch freye Gunſt der Natur angebohren ſeyn kann, und welches dasjenige iſt, was wir mit einem Wort die Poëſie in der Kunſt nennen können.

Es erhellt aber eben daraus von ſelbſt, daſs es eine höchſt unnütze Frage wäre, welchem von den beyden Beſtandtheilen der Vorzug vor dem andern zukomme, da in der That jeder derſelben ohne den andern keinen Werth hat, und nur beyde zuſammen das Höchſte hervorbringen. Denn obgleich das, was nicht durch Übung erreicht wird, ſondern mit uns gebohren iſt, allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, ſo haben doch die Götter auch die Ausübung jener urſprünglichen Kraft an das ernſtliche Bemühen der Menſchen, an den Fleiſs und die Überlegung ſo feſt geknüpft, daſs die Poëſie ſelbſt wo ſie angebohren iſt, ohne die Kunſt nur gleichſam todte Producte hervorbringt, an welchen kein menſchlicher Verſtand ſich ergö-

tzen kann, und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirksam ist, alles Urtheil und selbst die Anschauung von sich zurückstoſsen. Es läſst sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daſs Kunst ohne Poësie als daſs Poësie ohne Kunst etwas zu leisten vermöge, theils weil nicht leicht ein Mensch von Natur ohne alle Poësie, obgleich viele ohne alle Kunst sind, theils weil das anhaltende Studium der Ideen groſser Meister den ursprünglichen Mangel an objectiver Kraft einigermaaſsen zu ersetzen im Stande ist, obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poësie entstehen kann, der an seiner Oberflächlichkeit im Gegensatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre Künstler, obwohl er mit der grösten Besonnenheit arbeitet, unwillkührlich in sein Werk legt, und welche weder er, noch irgend ein anderer ganz zu durchdringen vermag, so wie an vielen andern Merkmalen, z. B. dem groſsen Werth, den er auf das blos Mechanische der Kunst legt, an der Armuth der Form, in welcher er sich bewegt, u. s. w. leicht unterscheidbar ist.

Es erhellt nun aber auch von selbst, daſs ebensowenig, als Poësie und Kunst einzeln und für sich, ebensowenig auch eine abgesonderte Existenz beyder das Vollendete hervorbringen könne, daſs also, weil die Identität beyder nur ursprünglich seyn kann und durch Freyheit schlechthin unmöglich und unerreichbar ist, das Vollendete nur durch

das Genie möglich ſey, welches ebendeſswegen für die Äſthetik daſſelbe iſt, was das Ich für die Philoſophie, nämlich das Höchſte abſolut Reelle, was ſelbſt nie objectiv wird, aber Urſache alles Objectiven iſt.

§. 2

Charakter des Kunſtproducts.

a) Das Kunſtwerk reflectirt uns die Identität der bewuſsten und der bewuſstloſen Thätigkeit. Aber der Gegenſatz dieſer beyden iſt ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zuthun der Freyheit. Der Grundcharakter des Kunſtwerks iſt alſo eine bewuſstloſe Unendlichkeit. Der Künſtler ſcheint in ſeinem Werk auſser dem, was er mit offenbarer Abſicht darein gelegt hat, inſtinctmäſsig gleichſam eine Unendlichkeit dargeſtellt zu haben, welche ganz zu entwickeln, kein endlicher Verſtand fähig iſt. Um uns nur durch Ein Beyſpiel deutlich zu machen, ſo iſt die griechiſche Mythologie, von der es unläugbar iſt, daſs ſie einen unendlichen Sinn, und Symbole für alle Ideen in ſich ſchlieſst, unter einem Volk, und auf eine Weiſe entſtanden, welche beyde eine durchgängige Abſichtlichkeit in der Erfindung, und in der Harmonie, mit der alles zu Einem groſsen Ganzen vereinigt iſt, unmöglich annehmen laſſen. So iſt es mit jedem wahren Kunſtwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Abſichten da-

rinn wäre, einer unendlichen Auslegung fähig ist, wobey man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder aber blos im Kunstwerk liege. Dagegen in dem Product, welches den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt, Absicht und Regel an der Oberfläche liegen und so beschränkt und umgräntzt erscheinen, daſs das Product nichts anders als den getreuen Abdruck der bewuſsten Thätigkeit des Künstlers, und durchaus nur ein Object für die Reflexion, nicht aber für die Anschauung ist, welche im Angeschauten sich zu vertiefen liebt, und nur auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.

b) Jede ästhetische Production geht aus vom Gefühl eines unendlichen Widerspruchs, also muſs auch das Gefühl, was die Vollendung des Kunstproducts begleitet, das Gefühl einer solchen Befriedigung seyn, und dieses Gefühl muſs auch wiederum in das Kunstwerk selbst übergehen. Der äuſsere Ausdruck des Kunstwerks ist also der Ausdruck der Ruhe, und der stillen Gröſse, selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzens oder der Freude ausgedrückt werden soll.

c) Jede ästhetische Production geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beyden Thätigkeiten, welche in jedem freyen Produciren getrennt sind. Da nun aber diese beyden Thätigkeiten im Product als vereinigt dargestellt

werden ſollen, ſo wird durch daſſelbe ein Unendliches endlich dargeſtellt. Aber das Unendliche endlich dargeſtellt iſt Schönheit. Der Grundcharakter jedes Kunſtwerks, welcher die beyden vorhergehenden in ſich begreift, iſt alſo die Schönheit, und ohne Schönheit iſt kein Kunſtwerk. Denn ob es gleich erhabene Kunſtwerke giebt, und Schönheit und Erhabenheit in gewiſſer Rückſicht ſich entgegengeſetzt ſind, indem eine Naturſcene z. B. ſchön ſeyn kann, ohne deſshalb erhaben zu ſeyn, und umgekehrt, ſo iſt doch der Gegenſatz zwiſchen Schönheit und Erhabenheit ein ſolcher, der nur in Anſehung des Objects, nicht aber in Anſehung des Subjects der Anſchauung ſtattfindet, indem der Unterſchied des ſchönen und erhabenen Kunſtwerks nur darauf beruht, daſs, wo Schönheit iſt, der unendliche Widerſpruch im Object ſelbſt aufgehoben iſt, anſtatt daſs, wo Erhabenheit iſt, der Widerſpruch nicht im Object ſelbſt vereinigt, ſondern nur bis zu einer Höhe geſteigert iſt, bey welcher er in der Anſchauung unwillkührlich ſich aufhebt, welches alsdann ebenſoviel iſt, als ob er im Object aufgehoben wäre. Es läſst ſich auch ſehr leicht zeigen, daſs die Erhabenheit auf demſelben Widerſpruch beruht, auf welchem auch die Schönheit beruht, indem immer, wenn ein Object erhaben genannt wird, durch die bewuſstloſe Thätigkeit eine Gröſse aufgenommen wird, welche in die bewuſste aufzunehmen unmöglich iſt, wodurch denn das Ich mit ſich ſelbſt in einen Streit

versetzt wird, welcher nur in einer ästhetischen Anschauung enden kann, welche beyde Thätigkeiten in unerwartete Harmonie setzt, nur daſs die Anschauung, welche hier nicht im Künstler, sondern im anschauenden Subject selbst liegt, völlig unwillkührlich ist, indem das Erhabene, (ganz anders als das blos Abentheuerliche, was der Einbildungskraft gleichfalls einen Widerspruch vorhält, welchen aber aufzulösen nicht der Mühe werth ist) alle Kräfte des Gemüths in Bewegung setzt, um den die ganze intellectuelle Existenz bedrohenden Widerspruch aufzulösen.

Nachdem nun die Charaktere des Kunstwerks abgeleitet sind, so ist zugleich auch der Unterschied desselben von allen andern Producten ins Licht gesetzt.

Denn vom organischen Naturproduct unterscheidet sich das Kunstproduct hauptsächlich dadurch, daſs die organische Production nicht vom Bewuſstseyn, also auch nicht von dem unendlichen Widerspruch ausgeht, welcher Bedingung der ästhetischen Production ist. Das organische Naturproduct wird also auch nicht nothwendig schön seyn, und wenn es schön ist, so wird die Schönheit, weil ihre Bedingung in der Natur nicht als existirend gedacht werden kann, als schlechthin zufällig erscheinen, woraus sich das ganz eigenthümliche Interesse an der Naturschönheit, nicht

insofern sie Schönheit überhaupt, sondern insofern sie bestimmt Naturschönheit ist, erklären läſst. Es erhellt daraus von selbst, was von der Nachahmung der Natur als Princip der Kunst zu halten sey, da weit entfernt, daſs die blos zufällig schöne Natur der Kunst die Regel gebe, vielmehr, was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, Princip und Norm für die Beurtheilung der Naturschönheit ist.

Wodurch sich das ästhetische Product vom gemeinen Kunstproduct unterscheide, ist leicht zu beurtheilen, da alle ästhetische Hervorbringung in ihrem Princip eine absolut freye ist, indem der Künstler zu derselben zwar durch einen Widerspruch, aber nur durch einen solchen, der in dem Höchsten seiner eigenen Natur liegt, getrieben werden kann, anstatt daſs jede andere Hervorbringung durch einen Widerspruch veranlaſst wird, der auſser dem eigentlich producirenden liegt, und also auch jede einen Zweck auſser sich hat. Aus jener Unabhängigkeit von äuſsern Zwecken entspringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunst, welche so weit geht, daſs sie nicht etwa nur die Verwandtschaft mit allem, was blos Sinnenvergnügen ist, welches von der Kunst zu verlangen, der eigentliche Charakter der Barbarei ist, oder mit dem Nützlichen, welches von der Kunst zu fordern nur einem Zeitalter möglich ist, das die höchsten Efforts des menschlichen Geistes

in ökonomische Erfindungen setzt, sondern selbst die Verwandtschaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt, ja selbst die Wissenschaft, welche in Ansehung ihrer Uneigennützigkeit am nächsten an die Kunst gräntzt, blos darum, weil sie immer auf einen Zweck ausser sich geht, und zuletzt selbst nur als Mittel für das Höchste (die Kunst) dienen muss, weit unter sich zurückläst.

Was insbesondere das Verhältniss der Kunst zur Wissenschaft betrifft, so sind sich beyde in ihrer Tendenz so sehr entgegengesetzt, dass wenn die Wissenschaft je ihre ganze Aufgabe gelös't hätte, wie sie die Kunst immer gelös't hat, beyde in Eines zusammen fallen, und übergehen müssten, welches der Beweis völlig entgegengesetzter Richtungen ist. Denn obgleich die Wissenschaft in ihrer höchsten Function mit der Kunst Eine und dieselbe Aufgabe hat, so ist doch diese Aufgabe, wegen der Art sie zu lösen, für die Wissenschaft eine unendliche, so, dass man sagen kann, die Kunst sey das Vorbild der Wissenschaft, und wo die Kunst sey, soll die Wissenschaft erst hinkommen. Es läst sich ebendaraus auch erklären, warum und inwiefern es in Wissenschaften kein Genie giebt, nicht etwa, als ob es unmöglich wäre, dass eine wissenschaftliche Aufgabe genialisch gelöst werde, sondern weil dieselbe Aufgabe, deren Auflösung durch Genie gefunden werden kann, auch mechanisch auflösbar ist, derglei-

chen z. B. das Newtonische Gravitationssystem ist, welches eine genialische Erfindung seyn konnte, und in seinem ersten Erfinder Kepler wirklich war, aber ebensogut auch eine ganz scientifische Erfindung seyn konnte, was es auch durch Newton geworden ist. Nur das, was die Kunst hervorbringt, ist allein und nur durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunst aufgelöst hat, ein unendlicher Widerspruch vereinigt ist. Was die Wissenschaft hervorbringt, kann durch Genie hervorgebracht seyn, aber es ist nicht nothwendig dadurch hervorgebracht. Es ist und bleibt daher in Wissenschaften problematisch, d. h. man kann wohl immer bestimmt sagen, wo es nicht ist, aber nie, wo es ist. Es giebt nur wenige Merkmale, aus welchen in Wissenschaften sich auf Genie schliessen läst; (dafs man darauf schliessen mufs, zeigt schon eine ganz eigene Bewandtnifs der Sache). Es ist z. B. sicherlich da nicht, wo ein Ganzes, dergleichen ein System ist, theilweise, und gleichsam durch Zusammensetzung entsteht. Man müste also umgekehrt Genie da voraussetzen, wo offenbar die Idee des Ganzen den einzelnen Theilen vorangegangen ist. Denn da die Idee des Ganzen doch nicht deutlich werden kann, als dadurch, dafs sie in den einzelnen Theilen sich entwickelt, und doch hinwiederum die einzelnen Theile nur durch die Idee des Ganzen möglich sind, so scheint hier ein Widerspruch zu seyn, der nur durch einen Act des Genies, d.

h. durch ein unerwartetes Zuſammentreffen der bewuſstloſen mit der bewuſsten Thätigkeit möglich iſt. Ein anderer Vermuthungsgrund des Genies in Wiſſenſchaften wäre, wenn einer Dinge ſagt, und Dinge behauptet, deren Sinn er entweder der Zeit nach, in der er gelebt hat, oder ſeinen ſonſtigen Äuſserungen nach unmöglich ganz durchſehen konnte, wo er alſo etwas ſcheinbar mit Bewuſstſeyn ausſprach, was er doch nur bewuſstlos ausſprechen konnte. Allein daſs auch dieſe Vermuthungsgründe höchſt trüglich ſeyn können, lieſse ſich ſehr leicht auf verſchiedene Art beweiſen.

Das Genie iſt dadurch von allem anderen, was blos Talent oder Geſchicklichkeit iſt, abgeſondert, daſs durch daſſelbe ein Widerſpruch aufgelöſt wird, der abſolut und ſonſt durch nichts anders auflösbar iſt. In allem, auch dem gemeinſten und alltäglichſten Produciren wirkt mit der bewuſsten Thätigkeit eine bewuſstloſe zuſammen; aber nur ein Produciren, deſſen Bedingung ein unendlicher Gegenſatz beyder Thätigkeiten war, iſt ein äſthetiſches, und nur durch Genie mögliches.

§. 3.

Folgeſätze.

Nachdem wir das Weſen und den Charakter des Kunſtproducts ſo vollſtändig, als es zum Be-

huf der gegenwärtigen Unterſuchung nöthig war, abgeleitet haben, ſo iſt uns nichts übrig, als das Verhältniſs anzugeben, in welchem die Philoſophie der Kunſt zu dem ganzen Syſtem der Philoſophie überhaupt ſteht.

1) Die ganze Philoſophie geht aus, und muſs ausgehen von einem Princip, das als das abſolut Identiſche ſchlechthin nichtobjectiv iſt. Wie ſoll nun aber dieſes abſolut Nichtobjective doch zum Bewuſstſeyn hervorgerufen und verſtanden werden, was nothwendig iſt, wenn es Bedingung des Verſtehens der ganzen Philoſophie iſt? Daſs es durch Begriffe ebenſowenig aufgefaſst, als dargeſtellt werden könne, bedarf keines Beweiſes. Es bleibt alſo nichts übrig, als daſs es in einer unmittelbaren Anſchauung dargeſtellt werde, welche aber wiederum ſelbſt unbegreiflich, und da ihr Object etwas ſchlechthin nichtobjectives ſeyn ſoll, ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend zu ſeyn ſcheint. Wenn es denn nun aber doch eine ſolche Anſchauung gäbe, welche das abſolut Identiſche, an ſich weder Sub- noch Objective zum Object hat, und wenn man ſich wegen dieſer Anſchauung, welche nur eine intellectuelle ſeyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch kann denn nun auch dieſe Anſchauung wieder objectiv, d. h. wie kann auſser Zweifel geſetzt werden, daſs ſie nicht auf einer blos ſubjectiven Täuſchung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, und von allen Menſchen

anerkannte Objectivität jener Anſchauung giebt? Dieſe allgemein anerkannte, und auf keine Weiſe hinwegzuläugnende Objectivität der intellectuellen Anſchauung iſt die Kunſt ſelbſt. Denn die äſthetiſche Anſchauung eben iſt die objectiv gewordene intellectuelle. Das Kunſtwerk nur reflectirt mir, was ſonſt durch nichts reflectirt wird, jenes abſolut Identiſche, was ſelbſt im Ich ſchon ſich getrennt hat; was alſo der Philoſoph ſchon im erſten Act des Bewuſstſeyns ſich trennen läſst, wird, ſonſt für jede Anſchauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunſt aus ihren Producten zurückgeſtrahlt.

Aber nicht nur das erſte Princip der Philoſophie, und die erſte Anſchauung, von welcher ſie ausgeht, ſondern auch der ganze Mechanismus, den die Philoſophie ableitet, und auf welchem ſie ſelbſt beruht, wird erſt durch die äſthetiſche Production objectiv.

Die Philoſophie geht aus von einer unendlichen Entzweyung entgegengeſetzter Thätigkeiten; aber auf derſelben Entzweyung beruht auch jede äſthetiſche Production, und dieſelbe wird durch jede einzelne Darſtellung der Kunſt vollſtändig aufgehoben. Was iſt denn nun jenes wunderbare Vermögen, durch welches nach der Behauptung des Philoſophen in der productiven Anſchauung ein unendlicher Gegenſatz ſich aufhebt? Wir haben dieſen Mechanismus bisher nicht vollſtändig be-

greiflich machen können, weil es nur das Kunſtvermögen iſt, was ihn ganz enthüllen kann. Jenes productive Vermögen iſt daſſelbe, durch welches auch der Kunſt das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegenſatz in einem endlichen Product aufzuheben. Es iſt das Dichtungsvermögen, was in der erſten Potenz die urſprüngliche Anſchauung iſt, und umgekehrt, es iſt nur die in der höchſten Potenz ſich wiederhohlende productive Anſchauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es iſt Ein und daſſelbe, was in beyden thätig iſt, das einzige, wodurch wir fähig ſind, auch das widerſprechende zu denken, und zuſammenzufaſsen, — die Einbildungskraft. Es ſind alſo auch Producte Einer und derſelben Thätigkeit, was uns jenſeits des Bewuſstſeyns als wirkliche, dieſsſeits des Bewuſstſeyns als idealiſche, oder als Kunſtwelt erſcheint. Aber ebendieſs, daſs bey ſonſt ganz gleichen Bedingungen des Entſtehens, der Urſprung der einen jenſeits, der andern dieſsſeits des Bewuſstſeyns liegt, macht den ewigen, und nie aufzuhebenden Unterſchied zwiſchen beyden.

Denn obgleich die wirkliche Welt ganz aus demſelben urſprünglichen Gegenſatz hervorgeht, aus welchem auch die Kunſtwelt, welche gleichfalls als Ein groſses Ganzes gedacht werden muſs, und in allen ihren einzelnen Producten nur das Eine Unendliche darſtellt, hervorgehen muſs, ſo iſt doch

jener Gegensatz jenseits des Bewufstseyns nur insoweit unendlich, dafs durch die objective Welt als Ganzes, niemals aber durch das einzelne Object ein Unendliches dargestellt wird, anstatt dafs jener Gegensatz für die Kunst ein unendlicher ist in Ansehung jedes einzelnen Objects, und jedes einzelne Product derselben die Unendlichkeit darstellt. Denn wenn die ästhetische Production von Freyheit ausgeht, und wenn eben für die Freyheit jener Gegensatz der bewufsten und der unbewufsten Thätigkeit ein absoluter ist, so giebt es eigentlich auch nur Ein absolutes Kunstwerk, welches zwar in ganz verschiedenen Exemplaren existiren kann, aber doch nur Eines ist, wenn es gleich in der ursprünglichsten Gestalt noch nicht existiren sollte. Es kann gegen diese Ansicht kein Vorwurf seyn, dafs mit derselben die grofse Freygebigkeit, welche mit dem Prädicate des Kunstwerks getrieben wird, nicht bestehen kann. Es ist nichts ein Kunstwerk, was nicht ein Unendliches unmittelbar oder wenigstens im Reflex darstellt. Werden wir z. B. auch solche Gedichte Kunstwerke nennen, welche ihrer Natur nach nur das Einzelne und Subjective darstellen? Dann werden wir auch jedes Epigramm, das nur eine augenblickliche Empfindung, einen gegenwärtigen Eindruck aufbewahrt, mit diesem Namen belegen müssen, da doch die grofsen Meister, die sich in solchen Dichtungsarten geübt, die Objectivität selbst nur durch das Ganze ihrer Dichtungen hervorzu-

bringen suchten, und sie nur als Mittel gebrauchten, ein ganzes unendliches Leben darzustellen, und durch vervielfältigte Spiegel zurückzustrahlen.

2) Wenn die ästhetische Anschauung nur die objectiv gewordene transscendentale ist, so versteht sich von selbst, dass die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie sey, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äusserlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewusstlose im Handeln und Produciren, und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewussten. Die Kunst ist ebendesswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muss. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darinn erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem

wir trachten. Jedes herrliche Gemählde entſteht dadurch gleichſam, daſs die unſichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealiſche Welt trennt, und iſt nur die Öffnung, durch welche jene Geſtalten und Gegenden der Phantaſiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurchſchimmert, völlig hervortreten. Die Natur iſt dem Künſtler nicht mehr, als ſie dem Philoſophen iſt, nämlich nur die unter beſtändigen Einſchränkungen erſcheinende idealiſche Welt, oder nur der unvollkommene Widerſchein einer Welt, die nicht auſser ihm, ſondern in ihm exiſtirt.

Woher denn nun aber dieſer Verwandtſchaft der Philoſophie und der Kunſt unerachtet der Gegenſatz beyder komme, dieſe Frage iſt ſchon durch das Vorhergehende hinlänglich beantwortet.

Wir ſchlieſsen daher mit der folgenden Bemerkung. — Ein Syſtem iſt vollendet, wenn es in ſeinen Anfangspunct zurückgeführt iſt. Aber eben dieſs iſt der Fall mit unſerem Syſtem. Denn eben jener urſprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven, welcher in ſeiner urſprünglichen Identität nur durch die intellectuelle Anſchauung dargeſtellt werden konnte, iſt es, welcher durch das Kunſtwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht, und ganz objetiv geworden iſt, dergeſtalt, daſs wir unſer Object, das Ich

felbft, allmählig bis auf den Punct geführt, auf welchem wir felbft ftanden, als wir anfiengen, zu philofophiren.

Wenn es nun aber die Kunft allein ift, welcher das, was der Philofoph nur fubjectiv darzuftellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zum achen, gelingen kann, fo ift, um noch diefen Schlufs daraus zu ziehen, zu erwarten, dafs die Philofophie, fo wie fie in der Kindheit der Wiffenfchaft von der Poëfie gebohren, und genährt worden ift, und mit ihr alle diejenigen Wiffenfchaften, welche durch fie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenfoviel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poëfie zurückfliefsen, von welchem fie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wiffenfchaft zur Poëfie feyn werde, ift im Allgemeinen nicht fchwer zu fagen, da ein folches Mittelglied in der Mythologie exiftirt hat, ehe diefe, wie es jetzt fcheint, unauflösliche Trennung gefchehen ift. *) Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, fondern eines neuen nur Einen Dichter gleich-

*) Die weitere Ausführung diefes Gedankens enthält eine fchon vor mehrern Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie, welche nun binnen Kurzen erfcheinen foll.

ſam vorſtellenden Geſchlechts ſeyn kann, ſelbſt entſtehen könne, dieſs iſt ein Problem, deſſen Auflöſung allein von den künftigen Schickſalen der Welt, und dem weiteren Verlauf der Geſchichte zu erwarten iſt.

Allgemeine Anmerkung zu dem ganzen Syſtem.

Wenn der Leſer, welcher unſerem Gang bis hierher aufmerkſam gefolgt iſt, den Zuſammenhang des Ganzen nun nochmals ſich überlegt, ſo wird er ohne Zweifel folgende Bemerkungen machen:

Daſs das ganze Syſtem zwiſchen zwey Extreme fällt, deren Eines durch die intellectuelle, das andere durch die äſthetiſche Anſchauung bezeichnet iſt. Was die intellectuelle Anſchauung für den Philoſophen iſt, das iſt die äſthetiſche für ſein Object. Die erſte, da ſie blos zum Behuf der beſondern Richtung des Geiſtes, welche er im Philoſophiren nimmt, nothwendig iſt, kommt im gemeinen Bewuſstſeyn überhaupt nicht vor; die andere, da ſie nichts anders, als die allgemeingültig, oder objectiv gewordene intellectuelle iſt, kann wenigſtens in jedem Bewuſstſeyn vorkommen. Es läſst ſich aber eben daraus auch einſehen, daſs und warum Philoſophie als Philoſophie nie allgemeingültig werden kann. Das Eine, welchem die abſolute Objectivität gegeben iſt, iſt die Kunſt. Nehmt, kann man ſagen, der Kunſt die Objectivität, ſo

hört ſie auf zu ſeyn, was ſie iſt, und wird Philoſophie; gebt der Philoſophie die Objectivität, ſo hört ſie auf Philoſophie zu ſeyn, und wird Kunſt. — Die Philoſophie erreicht zwar das Höchſte, aber ſie bringt bis zu dieſem Punct nur gleichſam ein Bruchſtück des Menſchen. Die Kunſt bringt den ganzen Menſchen, wie er iſt, dahin, nämlich zur Erkenntniſs des Höchſten, und darauf beruht der ewige Unterſchied, und das Wunder der Kunſt.

Daſs ferner der ganze Zuſammenhang der Transſcendental-Philoſophie nur auf einem fortwährenden Potenziren der Selbſtanſchauung beruhe, von der erſten, einfachſten im Selbſtbewuſstſeyn, bis zur höchſten, der äſthetiſchen.

Folgende Potenzen ſind es, welche das Object der Philoſophie durchläuft, um das ganze Gebäude des Selbſtbewuſstſeyns hervorzubringen.

Der Act des Selbſtbewuſstſeyns, in welchem zuerſt jenes abſolut Identiſche ſich trennt, iſt nichts anders, als ein Act der Selbſtanſchauung überhaupt. Es kann alſo durch dieſen Act noch nichts Beſtimmtes in das Ich geſetzt ſeyn, da eben erſt durch denſelben alle Beſtimmtheit überhaupt geſetzt wird. In dieſem erſten Act wird jenes Identiſche zuerſt Subject und Object zugleich, d. h. es

wird überhaupt zum Ich — nicht für ſich ſelbſt, wohl aber für die philoſophirende Reflexion.

(Was das Identiſche abſtrahirt von, und gleichſam vor dieſem Act ſey, kann gar nicht gefragt werden. Denn es iſt das, was nur durch das Selbſtbewuſstſeyn ſich offenbaren, und von dieſem Act überall nicht ſich trennen kann.)

Die zweyte Selbſtanſchauung iſt die, vermöge welcher das Ich jene in das Objective ſeiner Thätigkeit geſetzte Beſtimmtheit anſchaut, welches in der Empfindung geſchieht. In dieſer Anſchauung iſt das Ich Object für ſich ſelbſt, da es im vorhergehenden Object und Subject nur für den Philoſophen war.

In der dritten Selbſtanſchauung wird das Ich auch als empfindend ſich zum Object, d. h. auch das bisher Subjective im Ich wird zum Objectiven geſchlagen; alles im Ich iſt alſo jetzt objectiv, oder das Ich iſt ganz objectiv, und als objectiv Subject und Object zugleich.

Von dieſem Moment des Bewuſstſeyns wird daher nichts anders zurückbleiben können, als was nach entſtandenem Bewuſstſeyn als das abſolut-Objective vorgefunden wird, (die Auſſenwelt). — In dieſer Anſchauung, welche ſchon eine potenzirte, ebendeſswegen productive iſt, iſt auſſer der objecti-

ven und ſubjectiven Thätigkeit, welche beyde hier objectiv ſind, noch die dritte, die eigentlich anſchauende, oder ideelle, dieſelbe, welche nachher als die bewuſste zum Vorſchein kommt, enthalten, welche aber, da ſie nur die dritte aus jenen beyden iſt, auch nicht von ihnen ſich trennen, noch ihnen entgegengeſetzt ſeyn kann. — In dieſer Anſchauung iſt alſo ſchon eine bewuſste Thätigkeit mit begriffen, oder das bewuſstloſe Objective iſt beſtimmt durch eine bewuſste Thätigkeit, nur daſs dieſe nicht als ſolche unterſchieden wird.

Die folgende Anſchauung wird die ſeyn, vermöge welcher das Ich ſich ſelbſt als productiv anſchaut. Da nun aber das Ich jetzt blos objectiv iſt, ſo wird auch dieſe Anſchauung blos objectiv, d. h. abermals bewuſstlos ſeyn. Es iſt in dieſer Anſchauung zwar eine ideelle Thätigkeit, welche jene anſchauende, gleichfalls ideelle, in der vorhergehenden Anſchauung mitbegriffene zum Object hat; die anſchauende Thätigkeit iſt alſo hier eine ideelle der zweyten Potenz, d. h. eine zweckmäſsige Thätigkeit, aber eine bewuſstlos zweckmäſsige. Was von dieſer Anſchauung im Bewuſstſeyn zurückbleibt, wird alſo zwar als zweckmäſsiges, aber nicht als zweckmäſsig hervorgebrachtes Product erſcheinen. Ein ſolches iſt die Organiſation in ihrer ganzen Ausdehnung.

Durch dieſe vier Stuffen iſt das Ich als Intel-

ligenz vollendet. Es ist offenbar, dass bis zu diesem Punct die Natur mit dem Ich ganz gleichen Schritt hält, dass also der Natur ohne Zweifel nur das Letzte fehlt, wodurch alle jene Anschauungen für sie dieselbe Bedeutung erlangen, die sie für das Ich haben. Was aber dieses Letzte sey, wird aus dem Folgenden erhellen.

Wenn das Ich fortführe, blos objectiv zu seyn, so könnte sich die Selbstanschauung immerhin in's Unendliche potenziren, aber dadurch würde doch nur die Reihe von Producten in der Natur verlängert, nimmermehr aber das Bewusstseyn entstehen. Das Bewusstseyn ist blos dadurch möglich, dass jenes blos Objective im Ich dem Ich selbst objectiv werde. Aber davon kann der Grund nicht im Ich selbst liegen. Denn das Ich ist mit jenem blos Objectiven absolut identisch. Er kann also nur ausser dem Ich liegen, welches durch fortwährende Begräntzung allmählig zur Intelligenz, und sogar bis zur Individualität eingeschränkt ist. Aber ausser dem Individuum, d. h. unabhängig von ihm ist nur die Intelligenz selbst. Aber die Intelligenz selbst muss (nach dem abgeleiteten Mechanismus) wo sie ist, zur Individualität sich beschränken. Der gesuchte Grund ausser dem Individuum kann also nur in einem andern Individuum liegen.

Das absolut Objective kann dem Ich selbst

nur durch Einwirkung anderer Vernunftwesen zum Object werden. Aber in diesen muss schon die Absicht jener Einwirkung gelegen haben. Also wird die Freyheit in der Natur immer schon vorausgesetzt, (die Natur bringt sie nicht hervor) und wo sie nicht als Erstes schon ist, kann sie nicht entstehen. Hier wird also offenbar, dass obgleich die Natur bis zu diesem Punct der Intelligenz völlig gleich ist, und dieselben Potenzen mit ihr durchläuft, die Freyheit doch, wenn sie ist, (dass sie aber ist, läſst sich theoretisch nicht beweisen), über der Natur, (*natura prior*) seyn muss.

Eine neue Stuffenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind, sondern sie hinter sich zurücklassen, beginnt also mit diesem Punct.

Das absolut-Objective, oder die Gesetzmäſsigkeit des Anschauens wird dem Ich selbst zum Object. Aber das Anschauen wird dem Anschauenden zum Object nur durch das Wollen. Das Objective im Wollen ist das Anschauen selbst, oder die reine Gesetzmäſsigkeit der Natur; das Subjective eine ideelle auf jene Gesetzmäſsigkeit an sich gerichtete Thätigkeit, der Act, in welchem dieses geschieht, ist der absolute Willensact.

Dem Ich wird der absolute Willensact selbst wieder zum Object, dadurch, dass ihm das Ob-

jective, auf ein äuſseres gerichtete im Wollen, als Naturtrieb, das Subjective auf die Geſetzmäſsigkeit an ſich gerichtete, als abſoluter Wille, d. h. als categoriſcher Imperativ zum Object wird. Aber dieſs iſt wiederum nicht möglich, ohne eine Thätigkeit, welche über beyden iſt. Dieſe Thätigkeit iſt die Willkühr, oder die mit Bewuſstſeyn freye Thätigkeit.

Wenn nun aber auch dieſe mit Bewuſstſeyn freye Thätigkeit, welche im Handeln der objectiven entgegengeſetzt iſt, ob ſie gleich mit ihr Eins werden ſoll, in ihrer urſprünglichen Identität mit der objectiven angeſchaut wird, welches durch Freyheit ſchlechthin unmöglich iſt, ſo entſteht dadurch endlich die höchſte Potenz der Selbſtanſchauung, welche, da ſie ſelbſt ſchon über die Bedingungen des Bewuſstſeyns hinausliegt, und vielmehr das von vorn ſich ſchaffende Bewuſstſeyn ſelbſt iſt, wo ſie iſt, als ſchlechthin zufällig erſcheinen muſs, welches ſchlechthin zufällige in der höchſten Potenz der Selbſtanſchauung das iſt, was durch die Idee des Genie's bezeichnet wird.

Dieſs ſind die unveränderlichen und für alles Wiſſen feſtſtehenden Momente in der Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns, welche in der Erfahrung durch eine continuirliche Stuffenfolge bezeichnet ſind, die vom einfachen Stoff an bis zur Organiſation, (durch welche die bewuſstlos productive Natur in

ſich ſelbſt zurückkehrt), und von da durch Vernunft und Willkühr bis zur höchſten Vereinigung von Freyheit und Nothwendigkeit in der Kunſt, (durch welche die mit Bewuſstſeyn productive Natur ſich in ſich ſelbſt ſchlieſst und vollendet), aufgezeigt und fortgeführt werden kann.

J e n a,
gedruckt bei Frommann und Wesselhöft.

11

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph <<von>>,

System des transscendentalen Idealismus

Tübingen 1800

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916204-3